إستراتيجيات
الحمل على غير الظاهر عند الحداثيين
علي حرب أنموذجا

The Modernists' Strategies for non-Apparent Interpretation
The Case of Ali Harb

تأليف

ماجد بن حمد العلوي

مكتبة الغبيراء

النادي الثقافي

استراتيجيات
الحمل على غير الظاهر عند المحدثين
علي حرب أنموذجا

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م

لوحة الغلاف
الفنان جاسم التاجر

تصميم الغلاف
ناصر بن راشد العدوي



النادي الثقافي

هاتف: ٢٤٥٦٢٤٠٠ - فاكس: ٢٤٥٦٢٤٠٢ - ص.ب: ٣٩٥٤ - الرمز البريدي: ١١٢ روي - مسقط - سلطنة عمان
www.culturaclub.org - info@culturaclub.org

مكتبة الغبيراء

سلطنة عمان - ولاية بهلا - هاتف: ٢٥٤١٩٤٢٦ - ص.ب: ١١٥ - الرمز البريدي: ٦١٢

صدر هذا الكتاب بدعم من



مجلس البحث العلمي

نحو نظام ابتكار وطني فعّال


صفحة فارغة

الإهداء

- إلى أمّي الغالية.
- إلى أبي العزيز.

❖ **إليهما أهدي، وإليهما الفضل - بعد الله تعالى - والشكر الجميل.**

- إلى زوجتي وإلى ابنتي رُويم.

❖ **أهديهما أوَّل أعمالي.**

- إلى إخواني وأخواتي.
- إلى جميع الإخوة والزملاء.

❖ **لكلٍّ هؤلاء وأولئك أهدي هذا الجهد المتواضع راجيًا من الله العليِّ العظيم أن ينفع به، ويجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون.**


صفحة فارغة

شكر وتقدير

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[1].

وعملًا بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[2].

وقوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللهَ».

أتوجَّه بدايةً بشكري العميق إلى والديَّ حفظهما الله «اللهمَّ أدخلهما برحمتك جنَّات النعيم».

وأقول: لا يسعني بعد إتمام هذا الكتاب إلَّا أن أزجي جزيل الشكر والعرفان لأستاذي الدكتور محمَّد محمَّد يونس علي؛ لما أسداه من نصائح وتوجيهات كان لها الفضل - بعد توفيق الله تعالى - في تصويب الأخطاء، وتقويم الاعوجاج الذي اعترى مسيرتي البحثيَّة، وإنِّي عاجز عن أداء حقِّه ولا أملك إلَّا أن أقول: «اللهمَّ سدِّد خطاه، وأحسن عمله، وانفع بعلمه، وثقِّل موازين حسناته، واجعله من عبادك السعداء في الدنيا والآخرة».

أمَّا زوجتي أمُّ رويم فلها خالص الشكر والتقدير، فقد كانت وما زالت خير رفيق، استلهم منها الصبر والإصرار على مواصلة العمل.

ولكلِّ من أسهم وقدَّم يد العون والمساعدة خالص الشكر والوفاء.

---

(١) سورة النمل: الآية ١٩.

(٢) سورة الرحمٰن: الآية ٦٠.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة


صفحة فارغة

ملخص البحث

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على سيِّدنا محمَّد المصطفى، وبعد..

يرمي هذا الكتاب إلى وصف إستراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر عند المحدِّثين، وتحليلها، ومقارنتها بالدراسات الأصوليَّة واللسانيَّة.

لقد وجَّه الحداثيُّون خلال العقود الثلاثة الماضية إستراتيجيَّاتهم التأويليَّة تجاه النصِّ الديني على وجه الخصوص، ودعوا إلى قراءة تختلف جوهريًّا ومبدئيًّا عن قراءات علماء التراث الإسلامي، وهو ما حدا بهم إلى اتِّخاذ نظم معرفيَّة مخالفة لما هو معهود في الكثير من النظم العلميَّة السائدة، فتأسَّست - عندهم - مجموعة من الإستراتيجيَّات التأويليَّة التي لا تنظر إلى النصوص على أنَّها حاملة لمقاصد المتكلِّم، بل على أنَّها سلسلة من الأحداث الكلاميَّة القابلة لأيِّ نشاط تأويلي من المتلقِّي، كما أنَّها لا تفرِّق بين النصوص البشريَّة، والنصوص الدينيَّة المعجزة.

ولشيوع هذا الاتِّجاه في الأوساط النقديَّة الحديثة حاولتُ أن أُبيِّن تلك الإستراتيجيَّات بمنظورٍ لسانيٍّ يستضيء بالأدوات اللسانيَّة المعتبَرة، ويحتكم للنظريَّات اللغويَّة المعاصرة، وكان لا بدَّ لي وأنا أُحاول سبر أغوار إستراتيجيَّات المُحْدَثين في حمل ألفاظ النصِّ الديني من استدعاء الدرس الأصولي بمبادئه وأدواته بجانب الدرس اللساني.

إنَّ القضيَّة المراد إثباتها في هذا البحث هي جدوى إستراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين لدراسة النصوص التشريعيَّة، وهي إستراتيجيَّات جعلت من الشكِّ مبدأً عامًّا بدلًا من التعاون، وافترضت أنَّ لغة النصِّ محتجبة ومضلِّلة ومخاتلة - كما يرى علي حرب -، خلافًا لِما تراه المدرستان الأصوليَّة والتخاطبيَّة من أنَّ التعاون سمة رئيسيَّة في لغة النصوص التشريعيَّة؛ إذ يكون المتكلِّم حريصًا على

إيصال مقاصده إلى الحامل دون أيِّ مخاتلة أو تضليل، وعليه اشتمل هذا الكتاب على مقدِّمة، وأربعة فصول، وخاتمة؛ تناول الفصل الأوَّل مسار الحمل في التراث الإسلامي، وتضمَّن أربعة مباحث، أمَّا الفصل الثاني فتناول إستراتيجيَّات التخاطب عند المُحْدَثين، وتضمَّن أربعة مباحث تدرس إستراتيجيَّات المُحْدَثين بدءًا من تعريف مفهوم الخطاب والنصِّ، ومرورًا بموقف المُحْدَثين من هٰذَيْن المفهومَيْن، وأثر بعض الموجِّهات المعرفيَّة في فهم الخطاب والنصِّ، ومن ثمّ درست إستراتيجيَّات الحمل عند المُحْدَثين ولا سيَّما عند علي حرب في دراسة تطبيقيَّة، ودرست في الفصل الثالث نظريَّة الحمل على غير الظاهر عند علي حرب تحديدًا، فجعلته في مقدِّمة وخمسة مباحث تدرس المنهج الاستدلالي لعلي حرب، وموقفه من النصِّ الديني، ونظراته حول عناصر التخاطب، والأصول التخاطبيَّة عنده، وكذلك الأصول المعرفيَّة التي اعتمد عليها، وفي الفصل الرابع تناولت الأدوات المنهجيَّة لمنظِّري الحمل على غير الظاهر، ومقارنتها بالأدوات الأصوليَّة واللسانيَّة، وقد جعلته في مقدِّمة ستَّة مباحث، فالمباحث الأربعة الأولى تناولتْ الأدوات المنهجيَّة عند المُحْدَثين للحمل، والمبحث الخامس يتناول حجِّيَّة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات الأصوليَّة، والمبحث السادس يتناول حجِّيَّة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات اللسانيَّة التخاطبيَّة.

وبعد استكمال الفصول الأربعة خلصتُ إلى جملة من النتائج مدوَّنة في الخاتمة، ترى أهمَّها أنَّ علي حرب ومَن على مذهبه لم يوفَّقوا في إستراتيجيَّاتهم التأويليَّة، وكان نشاطهم التأويلي أشبه بالافتراضات اللاأدريَّة.

والله الهادي والموفِّق للسداد والصواب

المقدمة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله حمدًا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، يا ربَّنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك، ولعظيم سلطانك، سبحانك اللهمَّ لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك، والصلاة والسلام على محمَّد بن عبد الله وآله وصحبه أجمعين، وبعد..

يتناول هذا الكتاب ظاهرة الحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين، ويركِّز على الأصول المعرفيَّة، والأدوات المنهجيَّة المعاصرة التي دعت المُحْدَثين إلى تفضيل هذا النوع من الحمل الذي ينتهك في حقيقته مسلمة المقاصد، ولعلَّه لا يخفى على الباحثين في مجال الدراسات التراثيَّة، والدراسات اللسانيَّة الحديثة أنَّ ظاهرة التأويل تُعَدُّ أسلوبًا بشريًّا يلجأ إليه الإنسان بأهداف وتوجُّهات مختلفة، وعلى الرغم من شيوع مثل هذه الممارسة النصِّيَّة في الدراسات الأصوليَّة فإنَّ علماء الأصول كانوا حذرين من تأويل جميع الدلالات؛ إذ لم يستخدموا التأويل إلَّا مع الدلالات الظنِّيَّة، وتجنَّبوا تأويل الدلالات القطعيَّة، وتمايزت معهم الإستراتيجيَّات حسب السياق والقرائن المتاحة، وهم في جميع الأحوال ينطلقون من عُدَّة منهجيَّة تقتضي الإحاطة بلغة العرب أوَّلًا، ومن ثمَّ إدراك المقاصد العامَّة للنصوص التشريعيَّة باستثمار المقدِّمات المعينة على توضيح مراد النصِّ.

ولقد كانت مقدِّمات الأصوليِّين مبنيَّة على مبادئ عامَّة تضع في حسبانها أنَّ النصَّ الديني يحمل رسالة تشريعيَّة واضحة، ويتجلَّى وضوحها بقدر بذل المجتهد الجهد في تحصيل مراد الله - عزَّ وجلَّ -، وأنَّ الله تعالى أنزل الشريعة للإفهام، وعليه فإنَّ افتراض صدق الرسالة أمرٌ لا جدال فيه، وأنَّ الإيمان بضرورة وجود المقاصد في جميع النصوص الشرعيَّة من المسلَّمات النقليَّة والعقليَّة معًا، ومن ثمَّ انتهجت

الإستراتيجيَّة الأصوليَّة نهجًا تخاطبيًّا يقوم على البحث عن المقاصد باستثمار جميع إسهامات عناصر التخاطب (المخاطِب، والمخاطَب، والخطاب، والسياق)، وتتوجَّه ذهنيَّة الحامل طبقًا للمنهج التخاطبي إلى افتراض وجود تعاون بين المتكلِّم والحامل، ويتمثَّل هذا التعاون في جملة من المبادئ والأصول التواصليَّة التي تجعل من رسائل المتخاطبين ذات مضمون معرفي يمكن استنتاجه بعد النظر في إسهامات أركان التخاطب كافَّة.

لقد توصَّلت دراسة سابقة بعنوان (علم التخاطب الإسلامي)(١) إلى مبادئ عامَّة توجِّه العمليَّة التفسيريَّة بين المتخاطبين، وكانت هذه الدراسة ترمي إلى إقامة تمازج بين الدراسات الأصوليَّة والدراسات اللسانيَّة التخاطبيَّة، فنتج عن هذا التلاقح إيجاد مبادئ مشتركة توجِّه الحمل إلى أقرب فهم لمراد المتكلِّم، وهذا يعني أنَّ هذه المبادئ تحافظ على الموضوعيَّة من خلال الاعتراف بمقاصد المتكلِّم، وأنَّ أيَّة أداة أو أيَّ موجِّه معرفي لا يتَّجه نحو معرفة مراد المتكلِّم ما هو إلَّا كذب على المتكلِّم.

لقد وضعنا تلك المبادئ في هذا الكتاب لتكون منطلقًا منهجيًّا يحتلُّ كفَّةَ من الميزان للمقارنة، كما وضعنا مبادئ الحداثيِّين المراد البحث عن إستراتيجيَّاتهم في الكفَّة المقابلة، فأضحى المنهجان متفاوتَيْن بحيث ترمي الإستراتيجيَّة الأصوليَّة واللسانيَّة التخاطبيَّة بمبادئهما إلى الوصول إلى معرفة محدَّدة، في حين ارتضت الإستراتيجيَّة الأخرى موت المؤلِّف ومقاصده، فتحوَّلت لغة النصوص عندهم إلى شحنات نفسيَّة، وطبقات معرفيَّة، ورموز اجتماعيَّة، لا يمكن الكشف عنها بالطرق العلميَّة الموضوعيَّة، وإنَّما الأمر موكل إلى الحامل (المتلقِّي) يستنطق من النصوص ما يشاء.

قد يكون من المهمِّ أن نلفت نظر القارئ في بداية هذا الكتاب إلى أنَّ هناك اتِّجاهات فكريَّة لا ترمي إلى الوصول إلى معرفة محدَّدة، وإنَّما تبحث من أجل

---

(١) توصَّلنا من خلال كتاب (علم التخاطب الإسلامي) للدكتور محمَّد محمَّد يونس علي إلى النتيجة المشار إليها أعلاه، وسنستند إليه كثيرًا في متن هذا البحث.

النقد المستمرّ، في حين تسعى الدراسات اللسانيَّة والأصوليَّة على حدٍّ سواء إلى تأسيس إستراتيجيَّات محدَّدة تصل بمريديها إلى بناء نوع معين من المعرفة، وهذا هو الموقف الأدريُّ، ونستطيع أن ننعت الموقف الأوَّل بأنَّه موقف لاأدريٌّ؛ أي يُنكر إمكان التوصُّل إلى معرفة علميَّة للظواهر المحيطة بالإنسان بصفة عامَّة، ولا شكَّ أنَّ المدرسة الأصوليَّة والمدرسة التخاطبيَّة تنأيان بنفسيهما عن هذا الموقف اللاأدريِّ، وهما تبحثان في النصوص عن معرفة محدَّدة تتعيَّن بمعرفة مقاصد المتكلِّم، في حين تبنَّى بعض المُحْدَثين أفكارًا تنبثق من حيث المبدأ من استحالة الوصول إلى معرفة محدَّدة، وانطلقوا في ممارساتهم النصِّيَّة من فضاء معرفي يتشكَّك في كفاية العلامة اللغويَّة في دلالتها على معنى محدَّد، وبذلك ألغوا سمة القصديَّة من النصوص كافَّة، ولم تعد المقاصد معتبَرة في دراساتهم النصِّيَّة، فتعاملوا مع النصوص على أنَّها كيانات منفصلة تمامًا عن المؤلِّف، وأعطوا لغة النصِّ سمة الإنتاجيَّة المستمرَّة، وعدُّوا الإستراتيجيَّات الباحثة عن المقاصد إستراتيجيَّات كلاسيكيَّة من شأنها تعطيل النصِّ، وتقييد الأفهام في إطار تراثي لا يتناسب مع المنجزات المعاصرة.

وعلى الإجمال نستطيع القول: إنَّ إقرار مبدأ التعاون يُعَدُّ نقطة الانطلاق والتأسيس لمبادئ من شأنها الحصول على حمل سليم لمراد المتكلِّم، وإنَّ انتهاك هذا المبدأ سيُسهم في صياغة مبادئ هي أشبه بالافتراضات اللاأدريَّة التي لا ترمي إلى الوصول إلى مراد المتكلِّم في الأصل، وهذا ما حدث عند المُحْدَثين المعنيِّين بالدراسة في هذا الكتاب، وعلى رأسهم علي حرب، فاتَّخذوا الشكَّ مبدأً عامًّا، واستنتجوا من هذا المبدأ أنَّ مقاصد المتكلِّم ليست ضروريَّة فضلًا عن كونها صعبة المنال؛ إذ إنَّ النصَّ في حدِّ ذاته - كما يقول علي حرب - مخادع مخاتل لا ينصُّ بطبيعته إلى المراد، والدالُّ لا يدلُّ مباشرة على المدلول، ومن ثمَّ يرى حرب ومَن على مذهبه أنَّ القراءة التي تبحث عن مراد المؤلِّف لا مبرِّر لها أصلًا، وهي قراءة كلاسيكيَّة لا تضيف للحقل المعرفي شيئًا ذا قيمة معرفيَّة، والمرجعيَّة الفلسفيَّة التي يقتبسون منها ويستغلُّونها واسعة ومتعدِّدة الحقول، وإن كانت في المحصِّلة منتمية للأساليب التفكيكيَّة المعاصرة بشكل خاصٍّ، ولمَّا كانت المرجعيَّات الفكريَّة لدى أتباع

الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين متعدِّدة ومختلفة إلى حدٍّ ما، آثرنا تحديد أبرز الموجِّهات المعرفيَّة والأدوات المنهجيَّة التي اعتمدوا عليها، وكذلك ضيَّقنا مجال البحث في أحد البارزين منهم، وهو الباحث اللبناني علي حرب؛ ليكون أنموذجًا نستخلص من كتاباته ماهيَّة هذه الظاهرة، بموجِّهاتها المعرفيَّة وأدواتها المنهجيَّة.

والحقُّ أنَّ ثمَّة صعوبات كثيرة اعترضت أمامي خلال مسيرة هذا الكتاب منذ البداية، وربَّما يأتي في صدارتها عدم توفيقي في الحصول على دراسات سابقة تدرس هذه الظاهرة من منظور لسانيٍّ على حدٍّ علمي، فالذي وُفِّقت إليه الاطِّلاع على بعض الدراسات التي تنطلق من منطلقات شرعيَّة وفلسفيَّة وفكريَّة لا أُنكر استفادتي منها، ولكنِّي لم أقتبس منها الكثير لطرحها المنهجيِّ المحدَّد في تخصُّص بعينه، وكذلك وجدت عناءً كبيرًا في فهم بعض الأفكار التي يطرحها علي حرب على وجه الخصوص، فهو ينطلق من أصول فلسفيَّة غربية تمامًا عن الثقافة العربيَّة، وفي الوقت نفسه لا يؤصِّل نظراته تحت وحدة فكريَّة متماسكة، ولا يقف على أرضيَّة معرفيَّة ثابتة، وجلُّ منطلقاته تكون استجابة لرغبة ذاتيَّة في الكشف والتفكيك، والذي زاد الأمر عسرًا أنَّه لا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا إنجاز رؤية متكاملة بحيث يستطيع الباحث أن يقف عليها، وفي ذلك يقول في مقدِّمة كتابه (نقد النصِّ): «إذا كان هناك ثابت أقف عنده أو أُدافع عنه، فهو ممارسة حرِّيَّتي في التفكير...».

ولا نختلف مع علي حرب في ممارسة التفكير بحرِّيَّة، ولكنَّنا نؤمن بأنَّ الحرية لا تعني عدم الاعتراف بالعلميَّة والعقلانيَّة؛ إذ لا تجتمع الدراسات الموضوعيَّة مع الدراسات الانطباعيَّة، وبين الموقفين يجب قول كلمة الفصل، والذي يسعى إليه هذا الكتاب أن يستظلَّ بظلِّ المنهجيَّات العلميَّة، فكان المنهج الوصفيُّ لا بدَّ منه في مجال العرض والتنظير، والمنهج التحليليُّ لمحاولة فهم حقيقة الإستراتيجيَّات، أمَّا المقارنة فإنَّها تأتي لتوضيح التمايز بين المنهجيَّات والإستراتيجيَّات.

وأخيرًا أودُّ القول: إن كان في هذا الكتاب شيء من الحسنات تستحقُّ التقدير فالفضل فيه لله أوَّلًا وآخرًا، ثمَّ لأستاذي الكريم الدكتور محمَّد محمَّد يونس علي لما أسداه لي من خالص النصح والعطف والرعاية، وأعانني على استخلاص الأصول

والمبادئ الفكريَّة التي استند إليها المُحْدَثون فاستنرت بأفكاره[1]، وتأثَّرت بعلميَّته؛ إذ كان تشجيعه المتواصل، وتقويمه المستمرُّ للكتاب خلال مراحله المختلفة خير زاد لي، وإنَّني لا أجد من كلمات أعبِّر بها عن حبِّي واعتزازي وتقديري لهذا الأستاذ الجليل، فجزاه الله عنِّي خير الجزاء، والله أسأل أن يبقيه سندًا قويًّا لإبراز تراث الأصوليِّين في المحافل اللسانيَّة المعاصرة. كما أودُّ أن أُنبِّه على أمر في غاية الأهمِّيَّة، وهو أنِّي أردت من هذا الكتاب الإسهام العلمي وليس الانتقاد السلبي، وإن بدا شيء في متنه يوحي بالتحامل أو التعدِّي فإنِّي أتقدَّم بكامل اعتذاري، ولا أزعم أيضًا أنَّ جلَّ أفكاري من إبداعي البحثي، فقد استنرت بدراسات سابقة كانت عونًا لي في تشكيل عُدَّتي ومناهجي، وحسبي في ذلك الظنُّ أنِّي تناولت الموضوع تناولًا جادًّا، وأرجو أن أكون قد وُفِّقت إلى السداد فيما أردت، وإن لم يكن كذلك فحسبي أنِّي اجتهدت وحاولت.

---

(١) تجدر الإشارة في مقدِّمة هذا الكتاب أن أُبيِّن للقارئ أنَّ الأصول التخاطبيَّة لعلي حرب، وأصوله المعرفيَّة، وبعضًا من أدواته المنهجيَّة قد اطَّلعت عليها من ورقة عمل للدكتور محمَّد محمَّد يونس علي، وكانت هذه الورقة مقدَّمة إلى مؤتمر العربيَّة في عالم متغيِّر، جامعة الشارقة، ٢٠٠٥م، (ورقة عمل غير منشورة بعنوان: الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ - مقاربة براغماتيَّة: علي حرب أنموذجًا، ١٩ - ٢١ مايو ٢٠٠٥م).



الفصل الأول

لمحة تاريخية إلى مسار الحمل

لمحة تاريخيّة إلى مسار الحمل في التراث الإسلامي

نبذة عن أشكال الحمل الظاهري في التراث الإسلامي

نبذة عن تيارات الحمل في التراث الإسلامي

أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحَدِّثين

المبحث الأوّل
لمحة تاريخيَّة إلى مسار الحمل في التراث الإسلامي

اعتنى المسلمون منذ بداية البعثة المحمَّديَّة بالنصِّ الديني[1] عناية فائقة؛ وذلك لاعتقاد المسلمين أنَّ مكانتهم الوجوديَّة والمعرفيَّة مرتبطة بالفهم السليم للنصِّ الديني، وبهذا تكفَّل النحاة وأهل اللغة بوضع القواعد الأصوليَّة، والنحويَّة، والمعاجم المُعينة على فهم المعاني الوضعيَّة، كما تعهَّد الأصوليُّون بوضع ضوابط وقواعد تخاطبيَّة تُسهِّل عمليَّة استنباط المعاني من الألفاظ لكلِّ دارس للنصِّ الديني.

فإذا رام المفسِّر (الحامل) أن يستخلص المعاني من النصِّ الديني دون الالتفات إلى تلك القواعد والضوابط، انعدم التواصل بينه وبين النصِّ.

وبما أنَّ اللغة ضرب من الرمز فإنَّ حصر ألفاظها على معانٍ محدَّدة - نسبيًّا - أمر عسير؛ إذ من طبيعة الرمز أن يتراوح في الدلالة على معناه بين الوضوح الذي يصل إلى درجة اليقين، وبين ما دون ذلك ممَّا قد يصل إلى درجة الاحتمال لأكثر من وجه من وجوه المعاني، سواء فيما يتعلَّق بقصد المخاطِب أم بفهم المتلقِّي، وبذلك لا نستطيع افتراض أنَّ المعاني التي يُضمِّنها المتكلِّم في ألفاظه ستكون في ذهن المستمع مطابقة لقصد المتكلِّم ما لم يكن هناك مبادئ وأصول تخاطبيَّة تبيِّن المقاصد للطرف المتلقِّي (الحامل).

إنَّ طبيعة اللغة في شكلها الرمزي أتاحت للكثيرين عبر مختلف العصور أن يجدوا مدخلًا لحمل الكلام المنطوق أو المكتوب على وجوه متعدِّدة، قد يبتعد فيها المعنى المحمول عن المعنى المقصود للمخاطِب من خلال إستراتيجيَّات لغويَّة

---

(١) نعني بالنصِّ الدينيِّ في هذا البحث النصَّ القرآنيَّ، ونصَّ الحديث النبوي.

وعقليَّة، وقد ينتهي الأمر في بعض الأحيان إلى تحميل كلام المخاطِب ما يريده القارئ من رأي أو معتقد، بل قد يزيد إعراض المحمول عمَّا يتحمَّله الكلام في ذاته، إمَّا بقوانين لغويَّة، أو بمناهج عرفانيَّة يدَّعي الحامل فيها أنَّ للرمز مندوحة تتيح للقراءات التأويليَّة أن تتعدَّد.

إنَّ معظم مَن تعاملوا مع النصِّ بحمله على معنى، أو تفسيره، أو تأويله في التراث الإسلامي التزموا بالقواعد اللغويَّة، والأصول التخاطبيَّة المعينة على معرفة مدلول الدلالات، حتَّى المعتزلة الذين عُرفوا بتأويلاتهم العقليَّة المحضة، لم يتعدوا عمَّا تحتمله دلالة اللفظ، ولكن واقعنا الفكري في هذا العصر يُظهر لنا جماعة اجتمعت على قراءة النصِّ الديني قراءة تتجاوز ما تدلُّ عليه القواعد اللغويَّة، والأصول التخاطبيَّة المعتبَرة، إلى قواعد عرفانيَّة، وأصول ذوقيَّة تنتهك الظاهر، وتزعم أنَّ المعاني في بواطن النصوص وحفريَّاته.

وأحسب أنَّ هذه الجماعة تستند في بعض رؤاها التنظيريَّة إلى أصول مشابهة لأصول بعض الفرق في التراث الإسلامي التي أهدرت الدلالة اللغويَّة من خلال انتهاك الظواهر، وجريًا وراء بواطن النصوص؛ لإثبات معتقدات، أو آراء ذاتيَّة لا تبحث عن مراد المتكلِّم، وإنَّما تسعى لنفي المقاصد بل ونفي الحقائق، وهذا الأمر يُحتِّم علينا الرجوع بلمحة تاريخيَّة نستوضح فيها كيف كانت تُفهم المعاني القرآنيَّة عند علماء المسلمين؟ وما مسارات الحمل في التراث الإسلامي؟

إنَّ البحث عن مسار الحمل عند الفرق الإسلاميَّة عبر التاريخ يطول استقصاؤه، وحسبنا في هذا السياق أن نقسم مسار الحمل إلى أربعة مناهج مع ذكر الفرق المتَّبعة لكلِّ صنف، وهي:

المنهج المقاصدي:

المنهج المقاصدي هو المنهج الذي يفهم النصَّ باستثمار جميع المكوِّنات التخاطبيَّة؛ إذ يقوم بجمع المكوِّنات المُسْهِمة في إيضاح رسالة النصِّ كافَّة؛ أي ينظر في طبيعة المتكلِّم، والمناسبة المنزَّل بسببها، والمخاطَب

به (الحامل)، والسياق[1]، وذلك بنظرة شموليَّة إلى النصِّ تستلزم في غالب الأحوال الجمع بين النصِّ المنزَّل مع نصٍّ قرآنيٍّ آخر، أو الجمع بينه وبين نصٍّ من السنَّة النبويَّة، مع استصحاب القواعد اللغويَّة، و جميع القرائن المرشدة، بما في ذلك القرائن العقليَّة.

يركِّز المنهج المقاصدي في حمله على المواضعات اللغويَّة ابتداءً، ولا يتجاوز المتبادر منها حتَّى ينظر في الاستعمال، وقصد المتكلِّم من هذا الاستعمال، ويرى روَّاد هذا المنهج «أنَّ المقاصد، والاعتقادات معتبَرة في التصرُّفات والعبادات؛ فالقصد، والنيَّة، والاعتقاد، يجعل الشيء حلالًا أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعة أو معصية»[2]، وبما أنَّ الأحكام الشرعيَّة تدور على ثلاث مراتب (الضروريَّات، والحاجيَّات، والتحسينيَّات)، فهي بطبيعة الحال أصول كلِّيَّة تندرج تحتها جملة من الجزئيَّات - كما ذكر الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) -، ومن ثمَّ فلا يجوز عندهم الأخذ من نصٍّ دون عرضه على النصوص الأخرى، فبعض النصوص تحمل أحكامًا كلِّيَّة، والأخرى تحمل أجزاء للأصول الكلِّيَّة، «فمَن أخذ بنصٍّ في جزئيٍّ عن كلِّيِّه فقد أخطأ، وكذلك مَن أخذ بالجزئيِّ معرضًا عن كلِّيِّه فهو مخطئ، كذلك مَن أخذ بالكلِّيِّ معرضًا عن جزئيِّه»[3]، وبذلك يتمُّ استخلاص هذه الأحكام بإخضاعها إلى عمليَّة استقراء شاملة للنصوص التشريعيَّة كافَّة، «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلِّيَّة ثمَّ أتى النصُّ على جزئيٍّ يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بدَّ من الجمع في النظر بينهما»[4]، وهذا المنهج التزم به الجمهور من علماء المسلمين، وسنشير إلى ذلك أثناء حديثنا عن مفهوم أداة الحمل عند علماء الأصول.

---

(١) يُنظر: مقدِّمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تقيُّ الدين أحمد عبد الحليم، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص٣٩-٤٩.

(٢) أعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، ابن قيِّم الجوزيَّة، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد بن أبي بكر، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت - لبنان، ١٩٧٣م، ج٣، ص١٠٧ - ١٠٨.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت: عبد الله درَّاز، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج٣، ص٨.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٩.

المنهج الحرفي:

يفهم أتباع المنهج الحرفي النصَّ من خلال المواضعات اللغويَّة، ويشدِّدون على المعنى الحرفي، وهم بذلك لا يعوِّلون على المعطيات الاستعماليَّة[١]، ويزعم أتباع هذا المنهج أنَّ المعنى واضح وبسيط لا يحتاج إلى اجتهاد أو إعمال عقل، وكأنَّ النصَّ يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلميَّة.

اعتمد المنهج الحرفي (الظاهري) في استنباطاته على ظواهر النصوص، وفلسفتهم في ذلك «أنَّ الإسلام دين الفطرة، والعربيَّة لغة تلقائيَّة، وكلُّ كلمة إنَّما وُضعت لمسمًّى لها، وإطلاقها على غير ما وُضعت له يُخرج المعنى من المعلوم إلى المجهول»[٢]، وهذا منافٍ لطبيعة الرسالة القرآنيَّة التي جاءت واضحة بيِّنة للناس كافَّة، وأهمُّ ممثِّل للنزعة الحرفيَّة في التراث الإسلامي هم «الظاهريُّون»[٣].

المنهج العقلي:

يفهم أتباع المنهج العقلي النصَّ بتغليب جانب العقل[٤]، فإذا توصَّل الحامل العقلي من الوضع والاستعمال إلى حملٍ مخالف للموازنات العقليَّة التي اتَّخذها، حكَّمَ عقله في النصِّ حتَّى يستخرج الحكم، ومن أبرز الفِرق التي اعتمدت ذلك

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٠٤هـ ج١، ص٤٨.

(٣) يُعَدُّ داود بن خلف الأصفهاني (٢٠٢ - ٢٧٠هـ) أوَّل مَن أظهر العمل بالظاهر.

(٤) يدخل في هذا كلُّ مَن جعل العَقل أصلاً يقيس الكتاب والسنَّة عليه، فما وافق أصله قبِله، وما خالف أصله لم يقبله؛ وأيضًا مَن يجعل الذوق والحدس أصلًا من أصوله الاستدلاليَّة.

ويشبه هذا بعض التفسيرات المعتمِدة على اللغة، حيث تجعل اللغة التي جمعها اللغويُّون أصلًا يحكمون به على ما ورد من تفسيرات السلف اللغوي، فإن لم يجدوه في كتب اللغة ردُّوه، وهذا غير صحيح، إذ قد تكون لغة لم تبلغ اللغويِّين، وليس كلُّ العلم يُحاط به حتَّى يجوز النفي.. يُنظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، الطيَّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ، ص٥١٢.

القدريَّة[١]، وكانت هذه الفِرق في عهد الصحابة، ثمَّ ظهرت في عهد التابعين الجهميَّة[٢]، ثمَّ المعتزلة[٣]، والمرجئة[٤].

المنهج الباطني:

يفهم المنهج الباطني النصَّ بالاعتماد على إيحاءات الرموز اللغويَّة غير الوضعيَّة، ونقصد هنا الفِرق التي تعاملت مع اللغة على أنَّها رموز وإشارات تستعين بالمجاز والتمثيل لحمل معاني النصِّ على بعض الإسقاطات الذاتيَّة كما فَعل غُلاة الصوفيَّة.

إنَّ معظم هذه الفِرق التي أرادت أن تستنطق النصَّ، وتستنبط معانيه، ودلالاته، كانت لها درجات متفاوتة في القراءة، تبدأ بالحمل الإيجابي للمعاني «إعمال النص»، وتسير نحو التأويل والتفسير، والسؤال المثار هنا: ما الحمل؟ وما مبادئه؟ وما حدوده؟ ثمَّ ما التأويل؟ وما التفسير؟ هل هما مرادفان للحمل؟ أم التأويل والتفسير شيئان مختلفان؟

---

(١) القدريَّة هم الذين ينفون القدر الإلٰهي السابق، ويقولون بأنَّ الإنسان يخلق فعله، فلا ينسبون إلى الله، وقد ظهرت بدعتهم في أواخر الصحابة، وكان من أوائلهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ثمَّ تلقَّفها المعتزلة من بعدهم، وصار هذا اللقب يُطلق عليهم. يُنظر: التنبيه والردُّ على أهل الأهواء والبدع، المالطي، ص١٦٥ - ١٦٧.

(٢) الجهميَّة نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد ظهرت هذه البدعة في آخر عهد بني أميَّة، ولهم أقوال شنيعة في المعتقد، كفناء الجنَّة والنار، وإنكار صفات الله، كعلوِّه على خلقه وغير ذلك. يُنظر: المرجع السابق، ص٩٩ - ١٠٥.

(٣) المعتزلة من أكثر الفرق الإسلاميَّة أثرًا في علم الكلام، واختلف في سبب تسميتهم بهذا الاسم، ومن أشهرها أنَّهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري، وخالفوه في الحكم على عصاة المؤمنين، فجعلوه بمنزلةٍ بين المنزلتَيْن، وتقلَّد ذلك الأمر واصل بن عطاء تلميذ الحسن، ثمَّ صارت لهم الأصول الخمسة التي يتَّفقون على جملتها، ويختلفون في كثير من تفاصيلها، فهم فيها طوائف متعدِّدة، وأصولهم هي: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتَيْن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الألقاب التي تُطلق عليهم: القدريَّة. يُنظر: المرجع السابق، ص٣٥ - ٤١.

(٤) المرجئة: الذين يقولون: لا يضرُّ مع الإيمان معصية، وأنَّ مجرَّد المعرفة إيمان، ولا يمكن أن يجتمع في القلب معرفة وكفر. يُنظر: المرجع السابق، ص١٤٦ - ١٤٩.

أتحفَّظ على هذه التعريفات، ولكن إيرادها ضروريًّا لفهم بعض النتائج التي سيتوصَّل إليها البحث. [الباحث]

يمكن الحصول على إجابة عن هذه التساؤلات بشيء من الدقَّة والتحليل من خلال الالتزام بالمنهج اللساني التخاطبي؛ أي نحرِّر كلَّ مصطلح وفق علاقته مع عناصر التخاطب، والنظر إلى وظيفتَي المتكلِّم والمتلقِّي، واضعين في الحسبان أنَّ هذه المصطلحات ستتعامل مع نصٍّ دينيٍّ مبنيٍّ على رسالة ومقصد من الشارع.

ولنبدأ بالحمل لأنَّه سابق للتفسير والتأويل وأعمُّ منهما.

الحمل:

يُراد بمصطلح الحمل في التراث الأصولي «اعتقاد السامع مراد المتكلِّم»[(١)]، وبناءً على هذا التعريف الدقيق للحمل؛ فإنَّه يوحي بأنَّ الحمل عمليَّة عقليَّة للسامع متأخِّرة عن عمليَّة إنشائيَّة للمتكلِّم، بلغة مشتركة - متواضع عليها - بين المتخاطبين، وإذا أردنا تحليل عمليَّة التخاطب نجدها - كما يذكرها شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤ هـ) - تتسلسل على النحو الآتي: وضع واستعمال ثمَّ يأتي الحمل، فالأوَّل يرتبط بالواضع، والثاني نتاج المتكلِّم، أمَّا الثالث فهو نتاج السامع.

كلُّ هذه العمليَّات تتدرَّج لتكونَ دلالة تشكِّل خطابًا قابلًا للتفسيرَ والتأويل، فالوضع هو «جعل اللفظ دليلا على المعنى»[(٢)]، كتسمية الولد زيدًا، أو تسمية الأشياء بمسمَّياتها دون افتراض أنَّ هناك علاقة مقصودة بين الاسم والمسمَّى، فالعلاقة بين الاسم والمسمَّى (الدال والمدلول) اعتباطيَّة كما هي مقرَّرة عند علماء اللسانيَّات حديثًا، والمشهور عند علماء المسلمين قديمًا، والاستعمال: «إطلاق اللفظ وإرادة عين مسمَّاه بالحكم وهو الحقيقيَّة، أو غير مسمَّاه لعلاقة بينهما وهو المجاز»[(٣)]. ونلاحظ أنَّ هذا التعريف يشير إلى سمة القصديَّة، فالاستعمال يُكسب اللفظ دلالة على مسمَّاه بعدما كان اعتباطيًّا في الأصل، وبهذا فهو المحور الأكثر أهمِّيَّة في عمليَّة التخاطب،

---

(١) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

وبعبارة أخرى فإنَّ الوضع يكتسب أهمِّيَّته من المقاصد الاستعماليَّة، فالمخاطِب والمخاطَب متعاونان على إيضاح المراد من الخطاب باستعمالات متعارف عليها في المجتمع اللغوي الواحد[١]، فلا يوجِّه المخاطِب رسالته عبثًا، ولا يحاول أثناء حديثه العادي أن يُضلِّل السامع، فإذا كان هذا في الخطاب العادي، فمن باب أوْلى أن يكون النصُّ الدينيُّ ذا مغزى من إنشائه، لذلك يفترض الأسنوي (٧٠٤هـ) في عمليَّة التخاطب افتراضَيْن مهمَّيْن:

أوَّلًا: يستحيل أن يقول الله شيئًا دون قصد.

ثانيًا: يستحيل أن يقصد الله شيئًا خلافًا لما يفهمه الناس[٢].

وبما أنَّ النصَّ الدينيَّ ذا طبيعة دعويَّة؛ أي يحمل في مضامينه رسالة تشريعيَّة، وليس نصًّا تأمُّليًّا ذاتيًّا؛ فإنَّ أداة الحمل بناء على ذلك ترتكز على مبدأ عامٍّ، وهو «التعاون» الذي يعني اعتقاد المخاطَب بأنَّ الله تعالى أنزل هذا القرآن ليكون هاديًا، ومبشِّرًا للناس كافَّة؛ بألفاظ بيِّنة واضحة، يستطيع الحامل استيعابها دون اللجوء إلى التنقيب والحفر في أعماق النصِّ. ودور السامع بناءً على مبدأ التعاون[٣] يشمل أمرَيْن:

أوَّلًا: قبول الخطاب، وذلك بافتراض صدق الكلام، فإذا كانت القولات متَّسقة مع السياق العامِّ حُملت على الحقيقة، أمَّا إذا كانت القولات مخالفة للسياق العامِّ أُوِّلَت تأويلًا مجازيًّا.

---

(١) إستراتيجيَّات الخطاب، مقاربة لغويَّة تداوليَّة، الشهري، عبد الهادي بن ظافر، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٤.

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ج١، ص٣٥٤.

(٣) في الدراسات الحديثة أعطى بول قرايس مبدأ التعاون (Cooperative Principles) أهمِّيَّة كبيرة في تحليل التخاطب، ويقصد به ذلك المبدأ الذي يرتكز عليه المرسِل للتعبير عن قصده، مع ضمانه قدرة المخاطَب على تأويله وفهمه.

ثانيًا: محاولة فهم رسالة النصّ، ويكون ذلك بعد التيقُّن من صدق المتكلِّم[١]، فينتقل السامع إلى محاولة فهم رسالة النصّ، «وهنا يصوغ السامع بعض الافتراضات حسب استعمال المتكلِّم للوضع، فإذا تمكَّن السامع من معرفة عادة المتكلِّم في استعماله للغة، كان ذلك أجدى في فهم مراده وقصده»[٢]، وإلى هذا أشار ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ) بأنَّه: «كلَّما كان السامع أعرف بالمتكلِّم، وقصده، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمُّ»[٣].

أمَّا الأصول الصحيحة في حمل معاني النصِّ الدينيِّ وفق مقاصد الشارع؛ فقد أقرَّها علماء الأصول بالاستناد إلى خمسة مبادئ، اثنان منهما يتعلَّقان بالمتكلِّم، وهما:

١- إرادة الإفهام أو بيان المتكلِّم.

٢- صدق المتكلِّم.

واثنان منهما يتعلَّقان بالمخاطَب، وهما:

٣- الإعمال.

٤- التبادر.

وخامس مشترك بينهما:

٥- الاستصحاب[٤].

كلُّ هذه المبادئ تعمل تحت مظلَّة مبدأ التعاون القائم بين المخاطِب والمخاطَب،

---

(١) لا يشكُّ مؤمنٌ صحيحُ الإيمان بأنَّ النصَّ القرآنيَّ نصٌّ ثابت من الله جلَّ وعزَّ، أمَّا الحديث الشريف فيبحث السامع ابتداءً لمعرفة صحَّة ثبوته.

(٢) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٩١.

(٣) الصواعق المرسَلة على الجهميَّة والمعطِّلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد بن أبي بكر، ت: علي بن محمَّد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض - السعوديَّة، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ج٢، ص٧٤٤.

(٤) أخذت هذه الأصول من كتاب علم التخاطب الإسلامي، وقد لا تكون هذه الأصول مقرَّرة اصطلاحيًّا عند علماء أصول الفقه، لكنَّها تُعبِّر عن الفكر التحليلي التخاطبي عندهم. يُنظر: علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٠٠ - ١١٨.

فهذا المبدأ يُعَدُّ نقطة الانطلاق والتأسيس لتتمكَّن اللغة من تأدية وظيفتها التواصليَّة، أمَّا المبادئ الخمسة فهي بمثابة الضوابط التي تُحدِّد الحمل السليم الموافق لمراد المتكلِّم، وهي:

١ ـ مبدأ إرادة الإفهام أو بيان المتكلِّم:

يتضمَّن مبدأ الإفهام تعاون المخاطِب في «إظهار المراد للسامع»[(١)]، ويعدُّ هذا المبدأ الذي عنوَن له الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بقوله: «في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام» من أهمِّ المبادئ المعينة على إعمال النصِّ الدينيِّ، وقد أورد الشاطبي تحت هذا المبدأ ثلاث غايات كلِّيَّة للمقاصد - كما ذكرنا سابقًا - «إحداها أن تكون ضروريَّة، والثانية أن تكون حاجيَّة، والثالثة أن تكون تحسينيَّة»[(٢)]، ولم يهمل علماء الأصول أيَّ خطاب لأيِّ آية من القرآن الكريم.

واستنادًا إلى ما سبق يمكن أن نستخلص مبدأً خطابيًّا بالغ الأهمِّيَّة مفاده أنَّ كلَّ خطاب في القرآن «متضمِّن للأمر بالفهم»[(٣)]، وهذا المبدأ على الرغم من بداهته فإنَّه يشكِّل ضرورة منهجيَّة مهمَّة لحمل المعاني القرآنيَّة، ولا يجوز إهمال المعاني؛ لأنَّها مشكَّلة من لغة مؤسَّسة على التواصل في الأصل، وليس كما تدَّعي بعض الدراسات العرفانيَّة، وبعض النزعات المذهبيَّة في التراث الإسلامي مثل الحشويَّة[(٤)]؛ إذ تنظر

---

(١) التعريفات، الجرجاني، علي بن محمَّد بن علي، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ج١، ص٦٧.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. ج٢، ص٨.

(٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣هـ ج١، ص٦٧.

(٤) الحشويَّة هم الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنَّه المراد، سُمُّوا بذلك لأنَّهم كانوا في حلقة الحسن البصري - رحمه الله - فوجدهم يتكلَّمون كلامًا ساقطًا فقال: رُدُّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، السبكي، تقيُّ الدين علي بن الكافي، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤هـ ط١، ج١، ص٣٦١.
ويورد الشهرستاني في الملل والنحل: «وأمَّا مشبِّهة الحشويَّة؛ فحكى الأشعري عن محمَّد بن عيسى أنَّه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي: أنَّهم أجازوا على - ربِّهم الملامسة والمصافحة، وأنَّ

هذه الأخيرة إلى أنَّ القرآن فيه ما هو مهمَل وأنَّ الله تعالى خاطبنا في القرآن بالمهمَل؛ أي بما ليس له معنى[1]، فألغت بذلك وظيفة التواصل؛ أي ألغت مبدأ الإفهام، وقد أشار الإمام الرازي في (المحصول في علم الأصول) أنَّ الحشويَّة تجوِّز أن يتكلَّم الله - عزَّ وجلَّ - بكلامه، ولا يعني به شيئًا[2]. وكما هي عادة الفِرق الكلاميَّة، فإنَّ هذه الفِرقة قد اتَّكأت في ما ذهبت إليه على القرآن ذاته، واحتجَّت على ذلك بثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّه ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ - ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ - ﴿يسٓ﴾ - ﴿طه﴾ - ﴿حمٓ﴾ وأمثالها، فإنَّا لا نفهم لها معنى[3].

الثاني: قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4]، ويلزم من هذه الآية أنَّ الله تعالى تكلَّم بما لا يعلم تأويله إلَّا هو[5].

الثالث: قوله تعالى ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[6]، فإنَّ العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين[7].

وعلى أيِّ حال، فإنَّ إيراد حجج الحشويَّة في هذا المقام، والردَّ عليها ليس من اهتمامنا في هذا الموضع من البحث[8]، وإنَّما نودُّ أن نشير إلى خلفيَّة فلسفيَّة

= المسلمين المخلصين يعتقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدِّ الإخلاص والاتِّحاد المحض». يُنظر: الملل والنحل، الشهرستاني، محمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر، ت: محمَّد سيِّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤هـ ج١، ص١٠٥.

(١) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) يُنظر: المحصول في علم الأصول، الرازي، محمَّد بن عمر بن الحسين، ت: طه جابر فيَّاض العلواني، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة، الرياض - السعوديَّة، ط١، ١٤٠٠هـ ج١، ص٥٣٩.

(٣) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٥.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٥) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٥

(٦) سورة الصَّافَّات: الآية ٦٥.

(٧) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٥ - ٣٥٦

(٨) ردَّ جملةٌ من العلماء على هذه الدعاوى، نذكر منها على سبيل المثال الآتي:

- فيما يتعلَّق بالحروف المقطَّعة مثل (كهيعص، طه) فإنَّ للعلماء أقاويل كثيرة من أبرزها أنَّها أسماء لسوَر حتَّى تُعرف بها.

قديمة تشبه من حيث المبدأ نظريَّة بعض المُحْدَثين الذين يرون أنَّ قوَّة النصِّ الدينيِّ في «حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه، لا في إحكامه وأحكامه»(١)، واستكمالاً لفكرة إنكار مبدأ الإفهام من الفِرقة المذكورة، أو من بعض المُحْدَثين، نرى أنَّ جمهور الأصوليِّين يعتقدون بأنَّه «لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمَل»(٢)؛ أي بما ليس له معنى، «ولا بالذي له معنى ولكن لا يُفهم»(٣)، وذلك لافتراضَيْن مهمَّيْن:

أوَّلًا: «التكلُّم بما لا يفيد نوع من الهذيان، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى»(٤).

ثانيًا: «أنَّ الله تعالى وصف القرآن بأنَّه هُدًى وشفاءٌ وبيانٌ، وذلك لا يحصل فيما لا يُفهم معناه»(٥).

وطبقًا لهذا التصوُّر لمبدأ «الإفهام» من لدن علماء المسلمين، يجدر بنا أن نشرح كيفيَّة استخدام المتكلِّم لهذا المبدأ لسانيًّا في الخطاب العادي، ومن ثمَّ نُبرز أثر هذا المبدأ في إعمال النصِّ الدينيِّ، ففي الخطاب العادي يقوم المتكلِّم بإبلاغ مراده بألفاظ متواضع عليها، وحسب استعمالات معهودة بين المتخاطبين، وبذلك يُحمل كلامه على الظاهر، فإذا أراد أن يُخرج مراده عن الظاهر، فعليه أن ينصب قرينة تصرف

= - أمَّا ما يتعلَّق بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ فإنَّ العرب تفهم من هذا القول مغزى معيَّنًا، وهو المبالغة في القبح.

وفي كلِّ الأحوال يشدِّد العلماء على أنَّ القرآن ميسَّر للذكر، ولا يوجد فيه ما هو مبهم مستغلق، يُنظر: القراءة في الخطاب الأصولي - الإستراتيجيَّة والإجراء، رمضان، يحيى محمَّد، عالم الكتب الحديث، عمَّان - الأردن، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٧٦ - ١٨٣.

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥م، ص٨.

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٤.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، السبكي، تقيُّ الدين علي بن الكافي، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤هـ، ط١، ج١، ص٣٦٠.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٠.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٠.

الاستعمال المتعارف عليه من الظاهر إلى غير الظاهر (الباطن)[١].

ربَّما نجد إشكاليَّة اصطلاحيَّة في فهم النصِّ الدينيِّ، وذلك أنَّ مراد الله تعالى قد يتجلَّى فيما هو في الباطن، فما الظاهر، وما الباطن في مفهوم المفسِّرين؟

الظاهر لغةً: الواضح، والغالب، والراجح، والبادي، وتُطلق في الاصطلاح مقابلًا للباطن، والتأويل، والغامض، وهذه المقابلات نفسها غير ثابتة، ولا محدَّدة بحيث يكتفي بها لتعيين مقابلها[٢]، وقد يكون لطبيعة اللغة أثر في هذا اللبس الاصطلاحي، فالظهور والخفاء يعتريان الوضع، وكذلك الاستعمال، ولكن الحامل عليه أن ينظر إلى الاستعمال المعهود لغرض معرفة مراد المتكلِّم، وبهذا لم ينشغل الإمام الشاطبي بالاصطلاحات اللغويَّة في حلِّ هذا الإشكال، بل عالج المسألة من خلال واقعها الفعلي في النصِّ الدينيِّ - أي من خلال البحث عن مقاصد الشارع - وحاصل هذا المنهج يحلُّ الإشكال اللغوي، فالظاهر عنده هو المعنى، والباطن مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.

وهنا تتقرَّر قاعدة صيغت وفقًا لطبيعة النصِّ الدينيِّ، وهي «أنَّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه. فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة - أي الظاهر والباطن - ما فُسِّر، فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلومًا عند الصحابة ومَن بعدهم، فلا بدَّ من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى؛ لأنَّها أصل يُحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنِّيًا»[٣].

ثمَّ يبيِّن الإمام الشاطبي اتِّساع مفهوم الظاهر في تفسير معاني القرآن، فيذكر «أنَّ كلَّ ما كان من المعاني العربيَّة التي لا ينبني فهم القرآن إلَّا عليها، فهو داخل تحت الظاهر... فالمسائل البيانيَّة، والمنازع البلاغيَّة لا معدل بها عن ظاهر القرآن»[٤].

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٢٩.

(٢) يُنظر: الظاهر اللغوي في الثقافة العربيَّة، المبارك، ناصر، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٩.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٣، ص٣٨٣ - ٣٨٤.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٣٨٦

ثمَّ قال: «وكلُّ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطَب بوصف العبوديَّة والإقرار لله بالربوبيَّة؛ فذلك هو» الباطن «المراد، والمقصود الذي أُنزل القرآن لأجله»[١].

والضابط لهذه المسألة يُحكم بمعرفة «معهود العرب في التخاطب»[٢]، فهذا مسلك إجرائي، يُحمل من خلاله نصوص الكتاب على معهود الأمِّيِّين في الخطاب[٣]، ولهذا نعلم أنَّ للسان العربي عُرفًا متَّفقًا عليه بين العرب في زمن نزول القرآن لا يمكن العدول عنه، وهو جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب.

فالألفاظ العربيَّة وُضعت للدلالة على إفادة المعاني الموضوعة لها وضعًا إفراديًّا، كالألفاظ الدَّالة على معانيها بطريق الحقيقة، أو وضعًا نوعيًّا بطريقة المجاز[٤]. كذلك الجمل العربيَّة وُضعت في صوَر مختلفة، تحتمل كلُّ صورة منها بعض المعاني البلاغيَّة الزائدة على المعنى الوضعي لكلِّ لفظٍ بانفراد، كإفادة الحصر في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٥]، وإظهار العناية بتقديم المبتدأ المسند إليه في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[٦]، وغيرها من مدلولات الأساليب العربيَّة[٧]، فكلُّ معنى ينبني عليه فهم القرآن يُعدُّ ذلك من المدلولات اللغويَّة الوضعيَّة، والمنازع البيانيَّة والبلاغيَّة، ويكون جاريًا على وفق القواعد والشواهد العربيَّة؛ فهو المعنى الظاهر كما أقرَّه الشاطبي.

أمَّا المعنى الخفي (الباطن) فيفسِّره الشاطبي بأنَّه المعنى المراد لله من خطابه فيما يكون أبعد من دلالة الوضع، غير أنَّ العلماء جعلوا الوصول إليه بثلاث قواعد:

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٣٨٨

(٢) يُقصد بمفهوم «معهود العرب» تلك الأساليب التي تعوَّد عليها العرب في مخاطباتهم، فمسار التخاطب يجري على ما اعتاد عليه اللسان العربي، فليس فيه شي من الألفاظ والمعاني إلَّا وهو جارٍ على ما اعتادوه.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٢، ص٨٢.

(٤) علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات، أبو عاصي، محمَّد سالم، دار البصائر، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٥م، ص٧٥.

(٥) سورة الفاتحة: الآية ٥.

(٦) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٧) علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات، أبو عاصي، ص٧٥-٧٦.

أ) إعمال الذهن مع نفاذ البصيرة، ووفور الملكة اللغويَّة في فهم النصِّ القرآنيِّ.

ب) الربط بين النصوص المتعلِّقة بالموضوع الواحد[١].

ج) مراعاة السياق، والاعتماد على أصول التخاطب.

وسنشرح ذلك تطبيقيًّا لاحقًا (في مراعاة السياق في المبحث الخامس من الفصل الرابع من هذا الكتاب).

ولتلخيص ما قلناه نرى الإمام الشاطبي يعوِّل على مفهوم «معهود العرب» لحلِّ الازدواجيَّة بين كون الشريعة نزلت للإفهام، وأنَّ النصوص القرآنيَّة فيها ما هو خفيٌّ باطن، فالباطن كما هو واضح من أقوال الشاطبي ليست تلك الحفريَّات التي يمكن أن يستنتجها الحامل دون الرجوع إلى مراد المولى - عزَّ وجلَّ -، بل يجب مراعاة المقاصد التي حدَّدها علماء الشريعة، وفهم معهود العرب في التخاطب.

أمَّا في الخطاب العادي فإنَّ معاني النصوص خاضعة للمعارف التي يشترك فيها المتخاطبان حول الرسالة، تلك المعارف المكتسَبة بكيفيَّة طبيعيَّة، وحدسيَّة، نتيجة كونهما ينتميان لجماعة اجتماعيَّة معيَّنة واحدة، تجعلهما يشتركان مع باقي أعضائها في تجارب متنوِّعة المشارب، شعوريَّة وثقافيَّة وغيرها[٢].

ونعود للخطاب الديني ونلاحظ أنَّ كلمة «كِسْفًا» مثلًا لا يمكن حملها في سياق الآية: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا۟ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾[٣] على أنها اسم لرجل[٤]! فأيُّ دليلٍ يُوصلنا إلى هذا المعنى؟! ولو استبدلنا بكلمة «كِسْفًا» كلمة «رجلًا» أيكون المعنى: وإن يرَوْا رجلًا ساقطًا؛ يقولوا سحاب مركوم؟! تعالى الله عن ذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٠.

(٢) مجلَّة عالم الفكر، دراسات لغويَّة: ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة، إستيتيَّة، سمير شريف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلَّد ٣٤، العدد ٣، ٢٠٠٦م، ص٨-١٨.

(٣) سورة الطُّور: الآية ٤٤.

(٤) هذا ادِّعاء من أبي منصور الذي تُنسب إليه فِرقة «المنصوريَّة».

٢ـ مبدأ صدق المتكلِّم:

يمكن شرح هذا المبدأ وأثره في تقبُّل الكلام وحمله على ما هو مفيد من خلال تذكُّر المبدأ العامِّ الذي ذكرناه، والمؤسِّس للغة التواصليَّة، وهو مبدأ «التعاون»؛ إذ من المنطقي أن يتحلَّى المتكلِّم - صاحب الرسالة - بالصدق؛ لكي يكون مُسهمًا في عمليَّة التواصل، ويتعاون مع المخاطَب ليفهم مراده دون أيِّ تضليل سلوكي من شأنه زيادة إبهام الرسالة اللغويَّة لكونها ضربًا من الرمز، لذا يرى الإمام الرازي «أنَّه إذا عُلم أو ظُنَّ أنَّ المتكلِّم لا يكذب عُلم أنَّ المقصود حمله على المجاز»[(١)]، أي أنَّ القدرة اللغويَّة عند السامع قد ترفض المعنى الظاهر إذا كان مخالفًا للواقع، وبهذا يتدخَّل مبدأ «صدق المتكلِّم» ليُحيل المعنى الظاهر على معنى آخر خفيٍّ يريده المتكلِّم من طريق الأساليب البلاغيَّة.

لعلَّ إثبات هذا المبدأ بين المتخاطبين يُبيح للمخاطَب أن يحمل المعنى على الظاهر، إذا كان المعنى منسجمًا مع الواقع، ويبتعد عن المعنى الظاهر إذا خالف المعنى الواقع، وعندها لا يكون للحامل مجال إلَّا أن يبحث عمّا هو مفيد، أي يبحث عن معنى يستقيم مع مقصد المتكلِّم، وفي كلِّ الأحوال لا يضع في اعتباره «إهمال الخطاب»، ويجب عليه إعماله.

٣ـ مبدأ الإعمال:

رأينا مبدأ صدق المتكلِّم يوجِّه الحامل إلى حمل الكلام إلى ما هو مفيد، ويستبعد تبعًا لذلك إهمال المعنى، فيبحث الحامل عن معنى للخطاب، ومقصد للمتكلِّم، «فإعمال الكلام أو اللفظ هو أن نحمِّله معنى أو نبحث عن الغاية منه»[(٢)].

وهذا المبدأ يعمل بخطوات يمكن شرحها بسهولة على النحو الآتي:

يقوم الحامل بافتراض أنَّ المتكلِّم يبعث في الكلام رسالة مفيدة؛ فيستقبل

---

(١) المحصول في علم الأصول، الرازي، ج١، ص٤٦١.

(٢) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٠٥.

الحامل اللفظ على ظاهره، فإن انتصبت القرائن لتخرج الألفاظ من معانيها الحقيقيَّة، حُملت على المجاز لتجنُّب إلغاء الكلام.

٤ ـ مبدأ التبادر:

يُستخدم مبدأ التبادر لتحديد أرجح حمل سليم، فإذا كان للوضع مدلولان، أحدهما قريب متبادر للذهن، والآخر بعيد، وسمعت متكلِّمًا يتكلَّم بهذا الوضع، فإنَّ الغالب أن يتبادر إلى ذهنك المعنى الظاهر القريب، دون المعنى البعيد الذي لا يُتوصَّل إليه إلَّا بتقليب النظر في المعاني المحتملة.

لكن السؤال القائم: هل كلُّ معنى متبادر إلى ذهن الحامل يكون مقبولًا ومطابقًا لمراد المتكلِّم؟

نعود للإجابة عن هذا السؤال إلى تذكُّر مبدأ التعاون بين المخاطِب والمخاطَب. هذا يعني أنَّ للمخاطِب استعمالًا واضحًا ومحدَّدًا في توضيح مراده، يُساعد الحامل على معرفة طرائق المخاطِب في الكلام، فالتفريق بين المعنى القريب والمعنى البعيد يمكن أن تكون كثرة الاستعمال فيه هي المرجع لمعرفته، «فكثرة استعمال العرب لهذا اللفظ في هذا المعنى دون ذاك يجعله أقرب إلى الذهن من غيره عند ورود الاحتمال عليه في سياق من سياقات الكلام»(١).

وكذلك في النصِّ الدينيِّ فإنَّ تتبُّع الكلمة القرآنيَّة في مواردها المختلفة من القرآن يبيِّن حقيقتها لمعناها المقصود، وربَّما نلجأ إلى عمليَّة استقصاء للكلمة في القرآن الكريم كلِّه، وننظر كيف استخدمها القرآن؟ وعلى أيِّ خطاب؟ فإذا كانت الكلمة استُخدمت في مواضع للتحريم فإنَّنا بذلك نُثبت لها وضعيَّتها التي تفيد التحريم، وإذا جاءت للإباحة في مواضع مختلفة من القرآن فإنَّ الكلمة ستدلُّ على الإباحة، وكذلك في جميع الأحكام.

خذ مثلًا كلمة «اجتنبوه» التي وردت في معرض النهي عن الخمر في سورة

---

(١) كيف تتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، يوسف، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٣٦ - ٢٥٣.

المائدة، وفي آخر الآيات التي وردت في ذمِّ الخمر، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]؛ فكلمة الاجتناب تحتمل التحريم، وتحتمل الكراهية، إلَّا أنَّنا لو تتبَّعنا كلمة (الاجتناب) وما اشتقَّ منها نجد أنَّها وردت في القرآن الكريم مقترنة بالشِّرْك وما في معناه، وبكبائر المحرَّمات لا بصغائرها؛ كما في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[2].

﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾[3].

﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾[4].

﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[5].

﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ﴾[6].

﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[7].

فمن موارد استعمال القرآن الكريم نتبيَّن أنَّها تُفهم للتحريم قطعًا، بل هي أشدُّ من التحريم؛ لأنَّ المنع بهذه اللفظة اقترن بمعاصٍ أعلاها الشِّرْك وأدناها كبيرة من الكبائر[8].

٥ ـ مبدأ الاستصحاب:

يجيب مبدأ الاستصحاب عن السؤال الآتي: على أيِّ شيء يؤسِّس الحامل حمله لأيِّ خطاب بصورة مبدئيَّة؟

للإجابة عن هذا السؤال دعونا ننظر أوَّلًا دور الحامل: فالحامل يعتقد بأنَّه يفهم

---

(١) سورة المائدة: الآية ٩٠.
(٢) سورة النحل: الآية ٣٦.
(٣) سورة الحجّ: الآية ٣٠.
(٤) سورة الزُّمَر: الآية ١٧.
(٥) سورة النساء: الآية ٣١.
(٦) سورة الشورى: الآية ٣٧.
(٧) سورة النَّجم: الآية ٣٢.
(٨) كيف نتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، يوسف، ص٢٣٦ - ٢٣٧.

رسالة المتكلِّم، وعلينا افتراض أنَّ هناك تعاونًا ذهنيًّا بين الطرفين - في الخطاب العادي -، وهذا التعاون من المسلَّمات عند علماء الأصول، وذلك ثابت من خلال المبادئ الضابطة للحمل كما ذكرناها سابقًا.

ثانيًا: من المهمِّ تذكُّر أنَّ لكلِّ المبادئ وظيفة مستقلَّة؛ فمبدأ بيان المتكلِّم يستدعي حمل الخطاب على الظاهر، ومبدأ صدق المتكلِّم يضمن استقبال الخطاب بأيِّ صورة (حقيقيَّة أو مجازيَّة)، ومبدأ الإعمال يقوم بتفكيك الخطاب ومحاولة فهم رسالته، ومبدأ التبادر يقوم بترجيح المعاني المستخرجة من الخطاب.

كلُّ هذه المبادئ تؤكِّد على حياديَّة هذه الأداة المعرفيَّة (الحمل)، فالحمل أداة محايدة يستخدمها الناس عند معظم النصوص سواء أكانت هذه النصوص ذات طبيعة دينيَّة أم ذات طبيعة إنسانيَّة، ونظرًا إلى هذه الحياديَّة فإنَّ الحامل سيتعامل مع الكلام على أنَّه ذو رسالة واضحة مبدئيًّا، وعليه أن يستصحب في فهم مضمون الكلام الأصول التواصليَّة السهلة لدى معظم الناس، والمناسِبة لإفهام المتلقِّين كافَّة بفروقهم الفرديَّة؛ لذا يقوم مبدأ الاستصحاب في عمليَّة الحمل بالتمسُّك بالأصل إلى أن يظهر دليلٌ على خلاف ذلك[1]، وبناءً على ذلك ينبغي حمل اللفظ على «الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير، وعلى التأسيس دون التأكيد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلَّا أن يدلَّ دليلٌ على خلاف ذلك»[2].

فهذه الأصول تؤسس الحمل على الظاهر، وبذلك يكون مصطلح الحمل مصطلحًا سابقًا زمانيًا لا مرادفًا له، وهو يختلف في مفهومه الإجرائي عن مصطلحات مهمَّة لنا في هذا الكتاب مثل مصطلح التأويل والتفسير، على الرغم من اشتراك هٰذَيْن

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١١٨.

(٢) الذخيرة، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت: محمَّد حجِّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٩٩٤م، ج١، ص٧٦.

المصطلحَيْن مع الحمل في محاولة فهم الرسالة التي يتضمَّنها النصُّ.

إذن ما التأويل؟ وما التفسير؟

التأويل:

بشيء من الاختصار وتفاديًا للتكرار الذي تطرحه جلُّ الدراسات في مباحث علوم القرآن في التفريق بين التفسير والتأويل، نقول التأويل لغةً: مصدر من الفعل «أَوَّلَ» إذا أرجع الشيء إلى ما كان عليه[1]، فالحامل يستخدم التأويلِ حينما يريد أن يُرْجِع الرسالة اللغويَّة إلى دائرة الفهم، بعدما غمُضت عليه بسبب اختلال في أصل من الأصول المذكورة، وقد استُخدم مصطلح التأويل في التراث الإسلامي للإشارة إلى أحد المعاني الآتية:

١- في عُرف أهل العلم: التأويل حمل الكلام على خلاف الأصل؛ إذ يرى الآمدي (ت٦٣١هـ) - مثلًا - أنَّ التأويل هو «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده»[2]، ويتَّفق معه أغلب الفقهاء، وعلماء أصول الفقه المتأخِّرين[3].

٢- في الاستعمال القرآني: يشير مصطلح التأويل إلى أحد معنيَيْن، وهما:

أ) تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه، وعندها يكون مصطلح التأويل مرادفًا لمصطلح التفسير.

---

(١) يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمَّد بن مكرم المصري، دار صادر، بيروت - لبنان، ط١، ج١١، ص ٣٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمَّد. ت: سيِّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ج٣، ص٥٩.

(٣) اشترك معظم الفقهاء والأصوليِّين في عدِّ التأويل خلافًا للأصل؛ لأنَّه أخذٌ بالاحتمال المرجوح، أو الأخذ بغير الظاهر، وذلك إذا انتصبت القرينة لتصرف المعنى من الظاهر إلى خلافه. كما أنَّهم يصرُّون على وجود الدليل الذي يسمح بصرف الحمل من الظاهر إلى غيره، حتَّى الإمام الجويني الذي عرَّف التأويل بأنَّه «ردُّ الظاهر إلى ما عليه مآله في دعوى المؤوِّل»، وهو تعريف عامٌّ، إلَّا أنَّه في منهجه التأويلي يصرُّ على وجود الدليل. يُنظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء للنشر، المنصورة - مصر، ط٤، ١٤١٨هـ ص٣٣٥ - ٣٣٩.

ب) «الدلالة على الشيء، أو المرجع في العالم الخارجي الذي يشير إليه اللفظ»[1]؛ كأن يكون الكلام يراد به طلبًا لفعل؛ فتأويله وقوع ذلك الفعل، أو يكون خبرًا؛ فتأويله وقوع نفس المخبر به على الكيفيَّة التي يعلمها الله - عزَّ وجلَّ -.

التفسير:

وأمَّا التفسير - إضافة لما ذكرنا - فله معانٍ عديدة ذكرها العلماء جُلُّها تبيِّن وظيفته في أنَّه يقوم بإظهار دلالات النصِّ بما تقتضيه الألفاظ دون وجود عوامل مضلِّلة عليه.

والمهمُّ لدينا أن نوضح بأنَّ المؤوِّل أو المفسِّر يتحوَّل من متلقٍّ وحاملٍ محايدٍ إلى منتجٍ لنصٍّ جديدٍ شارحٍ للنصِّ المحمول، وهذا هو الفرق الجوهري بين أداة الحمل في شكلها الحيادي، وبين الأداتَيْن التأويل والتفسير.

ربَّما يُفهم ممَّا ذكرنا أنَّ التأويل والتفسير بينهما تشابه كبير، وهذا ما نودُّ تأكيده؛ أي كلاهما يسعى إلى بيان اللفظ، والكشف عنه، من قبيل إظهار المعنى، وتبيان المفهوم الخافي الوارد في ظاهر الكلام، إلَّا في بعض الفروع، من حيث إنَّ «التفسير يتعلَّق بالرواية في توضيح وكشف القناع عن اللفظ المُشْكَل والمُبْهَم، سواءٌ أكان متشابهًا أم لم يكن، في حين يتعلَّق التأويل بالدراية بإرجاع الكلام إلى أحد محتملاته»[2]، وهنا يتَّضح الاستعمال الصحيح للتأويل، أو الاستعمال المفارق للصواب، فالصحيح ما كان انطلاقه من مكوِّنات النصِّ باستخدام العقل في إرجاع اللفظ إلى أحد محتملاته، أمَّا المفارق للصواب فيما كان العقل فيه الحكم على النصِّ، فهذا الأخير كالذي يدَّعي امتلاك مقصد المتكلِّم أكثر من المتكلِّم نفسه، وهذا دون شكٍّ منافٍ للشرع والمنطق معًا.

---

(١) علي، محمَّد محمَّد يونس. علم التخاطب الإسلامي: ص١٧٠.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج٢، ص٦.

وعلاوة على ما سبق، نشير إلى أهمِّيَّة مبدأ التعاون في عمليَّة الحمل التأويلي؛ إذ يرى الآمدي ومجموعة من الأصوليِّين أنَّ الحامل «لا يستقلُّ بتحصيل معارفه بنفسه وحده، دون معين ومساعد له، وبذلك دعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصَّل بها كلُّ واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه»[١]، وهذا القول ينسجم مع ما يقرُّه علماء التخاطب - كما ذكرنا سابقًا - أنَّ للمخاطِب والمخاطَب تعاونًا يساعد على إيضاح الرسالة، وأنَّ أيَّ قصور في التعاون قد لا يصل إلى حملٍ سليم لمراد المتكلِّم.

إذن لا يقع التأويل إلَّا إذا تبيَّن لنا أنَّ الرسالة اللغويَّة المستلَمة بها قصور في مضمونها الظاهر، لم يوضِّحه المخاطِب مباشرة، وأنَّ هناك علاقة خفيَّة ينبغي إرجاع الرسالة أو أجزاء منها إلى موضوع ما - معاينات أو مشاهدات في العالم الخارجي -، لكن هناك عدَّة عوامل تتحكَّم في ذلك، أهمُّها[٢]:

١ - الاسترجاع Recall: يُقصد بالاسترجاع عمليَّة يقوم الحامل من خلالها «باستحضار بعض ما اختزنته الذاكرة ممَّا له صلة بموضوع الرسالة»[٣]. هذا المخزون يحتوي على بعض المضامين، والافتراضات التخاطبيَّة التي لها صلة بموضوع الرسالة، وتشمل هذه الخطوة النظر في كل الحقائق بمجملها، وهي:

- الحقائق اللغويَّة، وتشتمل على: المستوى الصوتي للرسالة، والمستوى الصرفي، والمستوى المعجمي، والمستوى النحوي.

- الحقائق المنطقيَّة: الطريقة المنطقيَّة التي صيغ بها الكلام المطابقة للعالم الخارجي.

- الحقائق التخاطبيَّة: طرائق المتخاطبين في التحدُّث.

وباختصار شديد فإن استحضار هذه الحقائق تضبط الحمل التأويلي، وتجعله

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج١، ص٣١.

(٢) أخذت هذه العوامل من بحث ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة، يُنظر فيه، ص٣٢ - ٤٠.

(٣) مجلَّة عالم الفكر، دراسات لغويَّة: ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة، إستيتيَّة، سمير شريف، ص ٣٢.

أكثر موضوعيَّة في استنباط الدلالات، وعندها تتضاءل الذاتية في فهم الرسالة اللغويَّة؛ وذلك لأنَّ الحقائق اللغويَّة تساعدنا على فهم دلالات الألفاظ، والأصول المنطقيَّة تنفي أي تعارض لهذه الدلالات مع العالم الخارجي والمعاينات، أمَّا الأصول التخاطبيَّة فإنَّها «تصف طبيعة الخطاب المثالي»(١) الذي يتَّفق مع مقصد المخاطِب في المقام التخاطبي.

٢ - الاستبصار Insight: يُستخدم مصطلح الاستبصار في الدراسات النفسيَّة، وتذكر كتب المصطلحات النفسيَّة أنَّ هذا المصطلح من نتاج الأبحاث الجشطلتيَّة(٢)، ويعني عندهم «إدراك الأشياء، أو الحوادث الموضوعيَّة بغير الطرق الطبيعيَّة»(٣).

فلمَّا اتَّسعت الأبحاث اللغويَّة في العقود الماضية، انفتح علماء اللسانيَّات على الدراسات النفسيَّة، واستعاروا منهم هذا المصطلح، واستفادوا منه لقراءة المعاني بما أنَّها مختزنة في النفوس قبل إنتاجها، حتَّى إنَّ علم اللسانيَّات وضع لعمليَّة الاستبصار تصوُّرًا خاصًّا يصلح للتطبيق اللغوي.

فإذا كانت عمليَّة الاستبصار تهتمُّ بإدراك الأشياء، أو الحوادث الموضوعيَّة، بغير الطرق الطبيعيَّة في الدراسات النفسيَّة؛ فإنَّ عمليَّة الاستبصار في الممارسات التأويليَّة «تتجاوز اللغة بوصفها نشاطًا عقليًّا، إلى عدِّها نشاطًا اجتماعيًّا تواصليًّا»(٤)؛ أي أنَّها تُرجِع الرسالة اللغويَّة إلى دائرة المفاهيم الاجتماعيَّة التي تحيط بمنتج النصِّ؛ أو أنَّها تُرجِع الرسالة اللغويَّة إلى منظومة الاستعمال المعهود من المتكلِّم.

٣ - الحدس Intuition: ويُقصد بهذا المصطلح «إدراك مباشر لموضوعات

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٠.

(٢) موسوعة مصطلحات ذوي الاحتياجات الخاصَّة، عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتَّاح، مركز الاسكندريَّة للكتاب، الإسكندريَّة - مصر، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٤.

(٣) التخاطر عن بُعد والاستبصار، بليفر. غاي ليون، ترجمة: عيسى سمعان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيَّة - سوريا، ط٢، ٢٠٠٠م، ص ٧.

(٤) مجلَّة عالم الفكر، دراسات لغويَّة: ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة، إستيتيَّة، سمير شريف، ص٣٢.

دلاليَّة، أو معرفيَّة، أو أمور غامضة»[١]؛ وذلك بواسطة العمليَّات الذهنيَّة؛ إذ الحدس يتكوَّن على شاكلة خبرة ذهنيَّة تستطيع الوصول إلى النتائج دون وجود مقدِّمات واضحة، وهنا ينبغي أن لا نخلط بين الحدس كما ورد في كتب علم النفس وبين الحسِّ الذي قرَّره الأصوليُّون؛ إذ يصل المرء إلى النتائج بالحدس عندما يُصبح لديه قدرة ذهنيَّة تساعده على التمييز بين الأشياء، في حين يصل المرء بالحسِّ إلى النتائج إذا كانت لديه مقدِّمات واضحة، «كأن يَرِد نصٌّ شرعيٌّ عامٌّ يعلم السامع بإحدى حواسه أنَّ المراد اختصاصه ببعض ما يشتمل عليه، فيكون ذلك تخصيصًا لعمومه»[٢]. فإذا نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةً تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ﴾[٣] نرى لفظ «كُلِّ» يفيد الاستغراق إذا حملناه على ظاهره، غير أنَّ الحسَّ يشهد أنَّ ما كان عند سليمان - عليه السلام - لم يكن عندها.

من الجدير بالذكر أن نشير إلى رفض المدرسة اللسانيَّة السلوكيَّة لوسيلة الحدس، فقد كانت هذه المدرسة وعلى رأسها اللساني الأمريكي بلومفيلد Leonard Bloomfield (ت ١٩٤٩م) تستبعد كلَّ الوسائل الذاتيَّة، ويعدُّونها غير موضوعيَّة، ولا تصلح لدراسة اللغة، في حين يرى نعوم تشومسكي Noam Chomsky أنَّ الحامل بسليقته يستطيع أن يحدِّد ما حُذف من الجملة المنطوقة[٤]، كذلك يستطيع أن يخصِّص، ويعمِّم؛ لأنَّ الحدس يربط بين خطوط تفكير المتكلِّم، وخطوط تفكير المستمع بمنظومة من الأسس المنطقيَّة التي تتجاوز النظر الظاهري إلى تأويل يستقيم مع مراد المتكلِّم.

---

(١) هذا التعريف من الموسوعة الفلسفيَّة (The Encyclopedia of Phylosophy: 4 - 204) وفق ترجمة الدكتور سمير شريف إستيتيَّة، يُنظر: مجلَّة عالم الفكر، دراسات لغويَّة: ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة، إستيتيَّة، سمير شريف، ص٣٣.

(٢) علم أصول الفقه، الزحيلي، محمَّد، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي - الإمارات، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٦٧.

(٣) سورة النمل: الآية ٢٣.

(٤) مدخل إلى اللسانيَّات، علي، محمَّد محمَّد يونس، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص١١.

ومع فائدة الوسائل الذاتيَّة المذكورة - الاسترجاع، والاستبصار، والحدس - في تحليل واستنباط المعاني، غير أنَّها في الوقت نفسه عوامل مسوِّغة لتأويلات لا صلة لها بمراد المتكلِّم، لذا ينبغي أن تُضبط هذه العوامل بمبادئ تحدُّها من أيِّ فهمٍ عرفانيٍّ ينتج عنه فوضى في تأويل النصوص، ولا سيَّما النصوص الدينيَّة، ويبدو لي أنَّ هذه العوامل وغيرها من المبادئ التي ينبغي أن تخضع لعنصرَيْن مهمَّيْن في الممارسة التأويليَّة، وهما:

أوَّلًا: البعد اللساني، ويتمثَّل في القانون الذي يحكم الرموز والعلامات سواء على مستوى الأداء أو القدرة.

ثانيًا: البعد الاجتماعي، ويجسِّد «المشترك الساري بين المتخاطبين، والمعهود الذي أَلِفته الجماعة اللغويَّة؛ لأنَّه سجلُّها الثقافي، وديوانها العلمي، والحضاري»[1].

فالنظام اللغوي يحدُّ صلاحيَّة أيِّ وسيلة تأويليَّة، والنظام الاجتماعي يحدِّد النسيج المشترك بين المتخاطبين، وبذلك نكون قد حافظنا على مقاصد المتكلِّم من أيِّ تأويل يبتعد عن مراده.

(١) القراءة في الخطاب الأصولي - الإستراتيجيَّة والإجراء، رمضان، يحيى محمَّد، ص٤٦٧.

المبحث الثاني
نبذة عن أشكال الحمل الظاهري في التراث الإسلامي

اشتهر أهل الحديث في التراث الإسلامي باتِّباعهم لإستراتيجيَّات الحمل على الظاهر في دراساتهم لفهم النصِّ الدينيِّ؛ فألزموا أنفسهم بظاهر الألفاظ ما لم توجد قرينة تصرف اللفظ عن ظاهريَّته، وهذا المنهج تبعه جمعٌ من الفقهاء، والمفسِّرين، واللغويِّين رغم اختلافهم بمدى التمسُّك بهذا الظاهر.

ويحقُّ لنا أن نسأل: لماذا شدَّد بعض علماء الشريعة وبالتحديد الظاهريَّة على الأخذ بالظاهر؟ والجواب أنَّهم كانوا ينطلقون من فلسفة احترازيَّة، تجعلهم يخشون من أمرَيْن اثنَيْن، أوَّلهما: تعدُّد التأويلات باستغلال رمزيَّة اللغة في إنتاج معانٍ باطنيَّة لا تمتُّ لمراد المتكلِّم بأيِّ صلة. وثانيهما: إهمال وتعطيل خطاب المولى - عزَّ وجلَّ -.

ومن الواضح أنَّ منهج هؤلاء كان يبحث عن مقصد ورسالة داخل النصِّ، فمع خشيتهم من انفلات النصوص نحو دلالات لا صلة لها بمراد المتكلِّم، تمسَّكوا بظاهر اللغة، ورأوا أنَّ التمسُّك بالظاهر مبدئيًّا سيحافظ على النصوص من التأويلات اللامتناهية - كما سنشير إلى ذلك لاحقًا - فهذا التخوُّف حدا بمؤيِّدي داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ) على وجه الخصوص المبالغة في الالتزام بالظاهر، والتشديد على الأخذ به، حتَّى أُطلق عليهم اسم الظاهريَّة[1]، فقد رأى الإمام علي بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) وهو أحد العلماء البارزين في هذا المذهب أنَّ أيَّ عدول عن مفهوم اللفظ في اللغة ضَرْبٌ من التحريف[2]، والفكرة الأساسيَّة التي التزم بها الظاهريَّة أنَّ مراد المتكلِّم موجود في المعنى الظاهر لتركيب الجملة، ولذا فليس على الحامل أن يمعن

---

(١) هم أصحاب داوود الظاهري.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج٣، ص٣٠٤.

النظر لاستخراج المعنى، وإنَّما الظاهر اللغوي كفيل بإيضاح المراد من الجملة، «ومن ثمَّ فإنَّ القرائن الخارجيَّة ليس لها وظيفة - تقريبًا - في عمليَّة التخاطب، كما أنَّ المقاصد العامَّة بما في ذلك مقاصد الشريعة عند فهم نصوص القرآن والسنَّة مهمَلة في عمليَّة الحمل الظاهري»(١).

فهذا شكل من أشكال الحمل على الظاهر، وبما أنَّه اعتمد على الحرف؛ فإنَّ تسميته بالظاهريَّة تعني اعتماد مريديه على المعاني الوضعيَّة دون المقاصد الاستعماليَّة، أمَّا جمهور الأصوليِّين فقد كان الحمل الظاهري عندهم يسير وفق عشرة أشكال، أو أصول جزئيَّة، تحافظ على ظاهريَّة الحمل ما لم توجد قرينة تصرف هذه الأشكال عن ظاهريَّتها إلى معانٍ خفيَّة أو باطنيَّة.

هذه الأشكال تحتلُّ منزلة الأصالة في الخطاب التواصلي؛ بسبب تبادرها إلى الذهن، والفهم قبل أيِّ حالة أخرى، فهذه الأصالة تعطي أولويَّة للحمل على الظاهر قبل البحث عن المعنى الباطني، وهي واحدة من عشر حالات:

١ - أن يكون الحمل على الحقيقة قبل المجاز: والمقصود أن يُحمل اللفظ على ما تمَّ التواضع عليه في الأصل، كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس؛ فإنَّ حملها على هذا الوجه أَوْلى من حملها على الرجل الشجاع الذي قد يُطلَق عليه لفظ الأسد مجازًا، فلا يُحمل المعنى على خلاف الظاهر إلَّا بقرينة، فإذا عُدمت القرينة(٢) لم يجز صرفه عنه.

٢ - الحمل على العامِّ دون الخاصِّ: فالعامُّ هو اللفظ المستغرق لكلِّ ما

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٧٤.

(٢) القرينة: هي «أمر يشير إلى المطلوب»، فتكون إمَّا حاليَّة، أو معنويَّة، أو لفظيَّة. يُنظر: التعريفات، الجرجاني، ص٢٢٣. وهي «ما نصب للدلالة على المراد» وهي «دليل»، أو أمارة على مراد المتكلِّم تتمثَّل في كلِّ السمات المناسبة التي تسهم في اكتشاف مراد المتكلِّم التي تشتمل على عناصر لفظيَّة وغير لفظيَّة مرتبطة بالمعنى المراد والتي تغطِّي الأحوال الآنيَّة التي يستخدم فيها الكلام، والعهد بين المتكلِّمين وافتراضات السامع. يُنظر: علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٦٥.

يصلح له دفعة واحدة[1]، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[2]؛ فإنَّ كلمة «أَحَدًا» موضوعة لإنسان ما، فهي تصلح لكلِّ إنسان، والمراد بـ «أَحَدًا» في الآية الاستغراق، والشمول لجميع الناس، أي: لا يظلم ربُّك زيدًا ولا عمرًا ولا خالدًا إلى آخر إنسان من الناس، كلُّهم مرادون بهذا الخطاب، فلا يجوز تخصيصه إلَّا بقرينة تمنع العموم وتحمله على التخصيص.

٣ - الحمل على الإفراد دون الاشتراك: والحمل من هذا الأصل يؤيِّد أنَّ الألفاظ وُضعت لمعنى واحد، ولا اشتراك في اللغة[3]، غير أنَّ واقع الاستعمال القرآني به ألفاظ تحتمل عدَّة معانٍ مثل كلمة «القرء» فإنَّ هذا اللفظ يُطلق بمعنى الحيض، وبمعنى الطهر، فيسعى الحامل أن يحملها على أحد المعنيَيْن لأنَّ ذلك أَوْلى.

في هذه الحالة يقوم الحامل بتعيين أحد المعنيَيْن إمَّا بقرينة لفظيَّة مأخوذة من السياق، أو بقرينة يستمدُّها الحامل من استقصائه للنصوص الشرعيَّة كافَّة[4]، وبهذا يُحمل اللفظ على معنى واحد لا معنيَيْن، «فإذا تجرَّد المشترك عن القرائن كان مجملًا، لا يتصرَّف فيه إلَّا بدليل يُعيِّن أحد مسمَّياته، ويقول الشافعي: حمله

---

(١) المقصود بقول المؤلِّف «دفعة واحدة» أي على سبيل البدل، فتخرج النكرة المثبته، ليست عامَّة، وإن تناولت كلَّ ما تصلح له، لكنَّها تتناوله على سبيل البدل، كقولك «اذبح ناقة» ليس المطلوب ذبح جميع النوق، ولكن يذبح هذه أو هذه أو أيَّ واحده منها، فإنَّ ذبح واحدة كفي في امتثال الأمر، ومع هذا فليس عامًّا. وهذا عند الأصوليِّين، أمَّا أهل اللغة فيسمُّون هذا النوع أيضًا عامًّا، فالعموم عند اللغويِّين نوعان:

الأوَّل: العموم الشمولي: وهو وحده الذي يسمِّيه الأصوليُّون العموم.

الثاني: العموم البدلي أو (عموم الصلاحيَّة): وهو الذي مثَّلنا له بقولك «اذبح ناقة» ويسمِّيه الأصوليُّون (المطلق). يُنظر: الواضح في أصول الفقه، الأشقر، محمَّد سليمان، ص١٧٧.

(٢) سورة الكهف: الآية ٤٩.

(٣) لقد اختلف أعلام التراث في وجود المشترك في اللغة، فقال قوم إنَّه واجب الوقوع، وقال آخرون بامتناعه، وذهب فريق ثالث إلى جوازه. يُنظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٣٨٤ - ٣٨٦.

(٤) أصول الفقه، أبو زهرة، محمَّد، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، ١٩٨٥م، ص١٣٣.

على الجميع احتياطًا»[١].

٤ - **الحمل على الاستقلال أوْلى من الإضمار:** فالأصل عدم التقدير؛ لأنَّ المتكلِّم بيِّنٌ في حديثه يسعى لأن يجعل النصَّ قائمًا بنفسه، مستغنيًا عن إضمار كلمات أو تقديرات، «إلَّا أن يقوم دليل على الحاجة إلى ذلك، بحيث إنَّ المعنى يختلُّ مع عدمه، وأمَّا لو كان للعبارة معنيان أحدهما يؤدِّيه النصُّ من غير تقدير لمحذوف، وآخر لا يستقيم إلَّا بتقدير محذوف، فإنَّ الخطاب يُحمل على المعنى الذي يحفظ استقلال النصِّ؛ لأنَّه هو الظاهر، فإفادة البيان أوْلى من الإضمار»[٢].

٥ - **الحمل على التأصيل دون الزيادة:** فالأصل ألَّا يكون قد حُذف من الكلام شيء، فقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٣] ظاهره أنَّ الله تعالى يجيء بنفسه، وادِّعاء أنَّ المراد (جاء أمر ربِّك) حمل على خلاف الظاهر، إلَّا أن يعضده دليل.

٦ - **الحمل على الترتيب دون التقديم والتأخير:** الأصل أن نحمل الكلام دون تقدير لفظ مقدَّم أو مؤخَّر، لذا علينا أن نحافظ على الترتيب الأصلي للتركيب ما لم توجد قرينة توضح رُتب تركيب الجملة، وغالبًا ما نحصل على الترتيب من سياق الخطاب[٤].

٧ - **الحمل على التأسيس دون التأكيد:** والمقصود أنَّ العبارة في العربيَّة قد تشتمل على زيادة لفظيَّة تحتمل أن تكون تأكيدًا كما تحتمل أن يكون المقصود منها زيادة، وتأسيسا لمعنى جديد، ففي هذا الحالة تحمل العبارة على التأسيس والزيادة؛ لأنَّها الأصل في الكلام، ولا تُصرف عن هذا الظاهر إلى معنى التأكيد إلَّا بقرينة تصرفه.

لذا يرى ابن رجب الحنبلي أنَّ المُطَلِّق إذا طَلَّق بصيغة «أنتِ طالق، أنتِ طالق»، ولم يقصد بالثانية تأكيدًا، ولا إيقاعًا؛ فإنَّ الحمل على التأسيس أوْلى من

---

(١) الذخيرة، القرافي، ج١، ص٧٧.

(٢) الظاهر اللغوي في الثقافة العربيَّة، المبارك، ناصر، ص٤٥.

(٣) سورة الفجر: الآية ٢٢.

(٤) الظاهر اللغوي في الثقافة العربيَّة، المبارك، ناصر، ص٤٥

التأكيد، ولا سيَّما ما لم تظهر عندنا مقصود نيَّة المتكلِّم على أنَّها قرينة صارفة، ومن ثمَّ يقع الطلاق مرتان.

٨ - **الحمل على الإطلاق قبل التقييد**: يجري الحمل هنا على الإطلاق، فلا يجوز تقييده بأيِّ قيد إلَّا إذا قام الدليل على التقييد؛ «فالمطلق يدلُّ على الحقيقة من غير قيد يقيِّدها، ومن غير ملاحظة لعدد، أو لواحد، فقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[1] تدلُّ على المطالبة بعتق رقبة من غير ملاحظة أن تكون واحدة، أو أكثر، ومن غير ملاحظة أن تكون مؤمنة، بل المطلوب عتق ما يسمَّى رقبة. أمَّا العامُّ فإنَّه يدلُّ على الماهيَّة باعتبار تعدُّدها، مثل قوله تعالى: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾[2] فلفظ العامِّ يعمُّ المقاتلين»[3].

ومن الجدير بالذكر أن ننوِّه بأنَّ المطْلق والمقيَّد نسبيَّان، وعلى حدِّ قول القرافي «اعتباريَّان؛ فقد يكون المقيَّد مطلقًا بالنسبة إلى قيد آخر كالرقبة المملوكة هي مقيدة بالملك، وهي مطلقة بالنسبة إلى الإيمان، وقد يكون المطلق مقيَّدًا كالرقبة مطلقة وهي مقيَّدة بالرقِّ، والحاصل أنَّ كلَّ حقيقة إن اعتبرت من حيث هي هي، فهي مطلقة وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيَّدة»[4].

٩ - **الحمل على الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي**: فهذا الأصل يُعنى بترتيب وتقديم بعض المدلولات على بعض.

فالدلالة إمَّا أن تكون بالمنطوق أو بالمفهوم، فالمنطوق كما ذكر ابن الحاجب: «هو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق»[5]، والمفهوم: ما دلَّ عليه اللفظ لا في محلِّ النطق[6].

«فالحمل على الظاهر يتناول المقصود من الدلالة اللفظيَّة ويكون على النحو الآتي: تُقدَّم أوَّلًا الحقيقة الشرعيَّة؛ لأنَّ النبيَّ - صلَّى الله عليه وسلَّم - بُعث لبيان

---

(١) سورة المُجادَلة: الآية ٣. (٢) سورة محمَّد: الآية ٤.

(٣) أصول الفقه، أبو زهرة، محمَّد، ص١٣٤. (٤) الذخيرة، القرافي، ج١، ص١٠٠.

(٥) مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي، جمال الدين عثمان، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٣م، ج٢، ص١٧١.

(٦) المرجع السابق، ج٢، ص١٧١.

الشرعيَّات»[١]، فإن لم يكن للفظ حقيقة شرعيَّة، أو كان ولم يمكن الحمل عليها، يتَّخذ الحامل الخطوات الآتية:

أ) الحمل على الحقيقة العرفيَّة الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام؛ لأنَّه المتبادر إلى الفهم.

ب) الحمل على الحقيقة اللغويَّة، وذلك إذا تعذَّر الحمل على الحقيقة الشرعيَّة والعرفيَّة؛ وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي، بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي، فإن لم يكن فإنَّه يكون مشتركًا لا يترجَّح إلَّا بقرينه[٢].

١٠ - افتراض البقاء دون النسخ: والأصل هنا أنَّ آيات الله محكمة باقية، لازمة ملزِمة لكلِّ مَن آمن بالله ورسوله، ولا يجوز الخروج عن هذا الأصل إلَّا بيقين لا شكَّ فيه، ولا احتمال معه. «أمَّا دعوى نسخ آية أو بعض آية، بلا دليل قاطع، فهي مرفوضة»[٣].

إن هذه الأحوال، أو الأشكال العشرة تبيِّن التحديدات التي وضعها الأصوليُّون، للمحافظة على مراد المتكلِّم، لكنَّ مراد المتكلِّم هدف لا وسيلة، فإذا اتَّضح أنَّ مراد المتكلِّم لا يظهر بالحمل على الظاهر جوَّز الأصوليُّون الحمل على غير الظاهر، بشرط وجود قرينة تدلُّ على إرادته، وقد اصطلح الأصوليُّون عمل الخروج عن هذا الظاهر الذي عرَّفوه بأنَّه «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يُعضده»[٤].

وعند شرح هذا التعريف، وتوضيح حدوده فإنَّنا سنجد إصرار الفكر العربي على التمسُّك بالظاهر اللغوي؛ وذلك من عبارة «مع احتماله له» أي للظاهر، غير أنَّ الدليل كان يعضد خلاف الظاهر، فينصرف الحمل إلى المعاني غير الظاهرة من الأصول المذكورة.

---

(١) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسنوي، ج١، ص٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٨-٣٥٩.

(٣) كيف نتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، يوسف، ص٣٢٦.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، ج٣، ص٥٩.

لكن هناك اعتقاد شائع بين اللغويِّين أنَّ من الصعب والنادر أن نجد لفظًا في مادَّته، أو صيغته، أو تركيبه، أو أسلوبه، لا يحتمل صرفه عن ظاهر معناه، كما قد يُشير هذا التعريف إلى أنَّ الدلالات ليس فيها ثوابت، أو هكذا يمكن أن نفهم بصورة مبدئيَّة، ولكن فيها معاني راجحة أو قُلْ معاني ظاهرة، وقد فهم اللغويُّون العرب ذلك، ولهذا نجدهم يعتمدون المعنى الظاهر، ولكنَّهم لا يقتصرون عليه، بل يسمحون بالتحوُّل عنه متى وُجِدت القرينة.

وفي المقابل تجدر الإشارة أنَّ استصحاب الأصول عند فهم النصوص ولا سيَّما النصوص الدينيَّة لا يعني بالضرورة الضمان التام من التحريف والتبديل، بل يمكن للحامل الحرفي أن يُكسب العبارة أيَّ معنى عن طريق الاجتزاء، فيأخذ أيَّ نصٍّ من القرآن أو الحديث ويعزله عن النصوص الأخرى التي ربَّما تكون شارحة ومفصِّلة أو مقيِّدة للنصِّ المجتزأ، ثمَّ يفرض عليه ما يشاء من معنى بالطريقة التي تعني له؛ إذ إنَّ الحامل الحرفي قد تحرَّر من قيد فهم النصِّ الدينيِّ من خلال نصٍّ دينيٍّ آخر.

هذا الأمر يبرز لنا مدى أثر القرينة بوصفها عنصرًا دالًّا لإستراتيجيَّات الحمل، فالحمل أداة معرفيَّة تبحث عن مراد المتكلِّم، ولكن الحمل إذا جُرِّد من القرائن فسيتعامل الحامل مع الدوال الوضعيَّة دون السمات الاستعماليَّة، والمهمَّة الرئيسيَّة للحامل على هذا النحو تبحث في القرائن التي استخدمها المخاطِب لبيان مراده.

وعلى هذا فإنَّ القرينة تقوم بوظيفة المحدِّد الأساسي للحمل الباحث عن مقصد المتكلِّم، والكشف عن القرينة أمرٌ ضروريٌّ في فهم معاني النصِّ الدينيِّ، ذلك لأنَّ النصَّ الدينيَّ مُؤلَّف من لغة، وهي اللغة العربيَّة التي تمتاز بأساليبها المتنوِّعة التي تخرج عن الأصل الحرفي إلى معانٍ مجازيَّة في غالب الأحيان.

ولا يمكن أن نراهن على اللغة المجازيَّة أبدًا ما لم تنتصب القرائن لدينا، ومهمَّة المخاطَب في هذه الحالة تبدو في البحث عن أيِّ القرائن المتاحة أو المستخدَمة في حالة إنتاج النصِّ.

المبحث الثالث
نبذة عن تيَّارات الحمل في التراث الإسلامي

يغلب على المنظِّرين للحمل والتأويل والتفسير استخدام هذه الأدوات المعرفيَّة - الحمل والتأويل والتفسير - لقصد «الفهم»؛ أي لاستيضاح النصِّ، ولاستخراج رسالته، فالفكرة الشائعة من هذه الأدوات أنَّها تسعى إلى ممارسة التحليل بغية الوصول إلى مراد المتكلِّم. غير أنَّ التأويل بالذات أداة مائعة سريعة التحوُّل من الممارسة التحليليَّة إلى أداة فضفاضة متعدِّدة الجوانب والمقاييس بحسب الميول الذهنيَّة للحامل المؤوِّل؛ لأنَّ التأويل يتعامل مع اللغة المجازيَّة، والمجاز بطبيعته المعنويَّة يزيد من انفصال الدالِّ عن المدلول، ومن ثمَّ إذا استُخدم المجاز دون ربطه بنموذج إدراكي أو معرفي عن طريق القرائن؛ فإنَّه سيفتح بابًا لا نهاية له لتعدُّد المعاني والدلالات.

هذا الأمر يجعلنا نتذكَّر النقطة التي كُرِّرت سابقًا وهي: حرص علماء العربيَّة على الظاهر احترازًا من تعدُّد التأويلات وغياب مقصد المتكلِّم، كما أنَّ طبيعة المعاني لا تظهر من الدوال الوضعيَّة التي تكون أدلَّة على معانيها الحقيقيَّة، وإنَّما مراد المتكلِّم يمكن إرجاعه إلى القرائن المتاحة والقرائن المراعاة بالفعل[١]، أي القرائن التي ينصبها المتكلِّم لإيضاح مراده.

لذا كان أهل الحديث في الحقب الأولى يعتمدون على حقيقة واحدة؛ هي حقيقة الوحي بالمأثور حفاظًا على مراد المولى - عزَّ وجلَّ - من التحريف والتبديل، فكلُّ مَن حاول تخطِّي ذلك في محاولة ترجيح العقل على النقل لفهم الشرع اتُّهم في دينه، وعند النظر في جدليَّة العقل والنقل في التراث الإسلامي نجد أنَّ السلف اعتنوا كثيرًا بعدم مصادمة العقل للنقل، ومع تقادم العصر عن أعوام النزول دخل جمع من

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٨٨.

المسلمين عبر مسار علم الكلام إلى أشكالٍ من التأويلات لم يعهد العرب لهم فيها معهود، وأصبحت التأويلات الذاتيَّة شائعة بحجَّة إطلاق العنان للعقل في البحث والاستنطاق حتَّى ولو صادم النقل، وعلى هذا النحو تقرَّرت قاعدة شائعة بين العلماء ولا سيَّما الأصوليُّون منهم وهي أنَّ العقل والنقل ينبغي أن يكونا متَّحدين في فهم النصِّ، أمَّا إذا استقلَّ العقل في فهم النصوص دون الرجوع إلى المعتبَر من تفاسير السابقين عُدَّ ذلك تعدِّيًا على مراد النصِّ الدينيِّ.

إنَّ هذه القضيَّة - أي الجدل بين العقل والنقل - كان لها أثر كبير في تشكيل الموروث التأويلي في التراث الإسلامي، فتعدَّدت المذاهب الدينيَّة تبعًا لذلك، واختلفت الاتِّجاهات الفكريَّة بين ضابطٍ لهذه الأداة وبين متسامحٍ مجتهدٍ في استنباط المعاني، ولم يظهر خلاف في الممارسة التأويليَّة للنصِّ بتعدِّي الدوال الوضعيَّة الظاهرة؛ لأنَّ طبيعة التأويل تقوم على الخروج عن الظاهر - كما أوضحنا سابقًا - ولكن بعض الفِرق لم تكتفِ بانتهاك الظاهر فقط، بل أسبغت على دلالات النصِّ الدينيِّ الظنِّيَّة المطلقة، فأصبحت الدلالات مفتوحة كلُّها على احتمالات لأكثر من معنى، ولم يعُد للدلالة معهم أيُّ معنى محدَّد لا يحتمل سواه، وعلى هذا فإنَّ أيَّ فهم للنصِّ الدينيِّ ينبغي أن يحظى بالاحترام، ومن هنا شاعت فكرة عند الكثير من تيَّارات التأويل أنَّه ليس لأحد الادِّعاء بأنَّ ما توصَّل إليه من فهم هو الفهم الصحيح دون غيره، حتَّى وإن كان ذلك الفهم ممَّا أجمعت عليه أجيال المسلمين منذ نزول القرآن إلى اليوم!

وسواء أقام المؤوِّلون في التراث بتصنيف الدلالة إلى ظنِّيَّة وقطعيَّة، أم عدُّوا دلالات الألفاظ من الظنِّيَّات المطلقة؛ فإنَّ كلا الاتِّجاهَيْن امتدَّ إلى عصرنا الحديث، فمنهم من ألزم نفسه بالرأي الأوَّل، وحاول فهم النصِّ من خلال هذا المبدأ، ومنهم من اقتنع بالرأي الثاني وأضاف إليه بعض الآراء الحديثة.

لعلَّ من نافلة القول أن نذكر بأنَّ جلَّ الاتِّجاهات الحديثة الساعية لفهم النصِّ الدينيِّ لها امتداد تاريخي تستند إليه في اتِّخاذ إستراتيجيَّة مناسبة لحمل النصوص؛ ذلك لأنَّ المعرفة تقوم أساسًا على التراكم، والاستفادة من السابق، وهنا علينا الرجوع بخلفيَّة موجزة عن تيَّارات الحمل في التراث الإسلامي؛ ليكون ذلك أنجع في فهم

وتحليل التأويل عند المُحْدَثين لما للحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين من استناد وثيق إلى بعض التأويلات القديمة.

فما تيَّارات الحمل في التراث الإسلامي؟

لتفادي الإطالة في الإجابة عن هذا السؤال نقول - بشيء من العموم -: تتجاذب تيَّارات الحمل في التراث الإسلامي ثلاث نزعات، واتِّجاهات فكريَّة عامَّة، يشكِّل بعضها تيَّارًا تأويليًّا مستقلًّا، وأمَّا أحد هذه الاتِّجاهات وهو المنهج الظاهري فلا يلجأ إلى التأويل إلَّا في حالات ضيِّقة.

وعلى وجه العموم فإنَّ قراءة النصوص من خلال التمسُّك بالظاهر اللغوي، أو قراءتها من خلال تتبُّع فهم السلف للنصِّ، أو قراءتها بإطلاق العنان للعقل في التفكُّر بمكوِّنات النصِّ ما هي إلَّا مناهج فكريَّة عامَّة، وحصاد بشري يسير أحيانًا بمستويات مرحليَّة، ويتَّخذ الاستقلال أحيانًا أخرى، ولا ريب أن يتبع التراث الإسلامي هذه الخطوط مع شيء من الخصوصيَّة، وهذه الاتِّجاهات هي:

الاتِّجاه الظاهري، ويضمُّ منهجين وهما (الحرفي) و(السياقي).

الاتِّجاه المقاصدي.

الاتِّجاه العقلي الذاتي (الفلسفي).

الاتِّجاه الظاهري (الحرفي) والظاهري (السياقي):

لعلَّ أهمَّ ممثِّل للنزعة الظاهريَّة هم أصحاب داود الظاهري[١]، أمَّا السياقيُّون فهم الحنابلة[٢]، والاختلاف بينهم كبير، إلاَّ أنَّهم يشتركون في فكرة رئيسيَّة واحدة؛ وهي: أنَّ مراد المتكلِّم واضح من الدوال الوضعيَّة، غير أنَّ الظاهريَّة ترى «أنَّ لكلِّ

---

(١) داود بن خلف الأصفهاني (٢٠٢ - ٢٧٠هـ) كان أوَّل من أظهر العمل بالظاهر.

(٢) يعوِّل الحنابلة كثيرًا على السياق في عمليَّة التأويل، فهم لا يعتدُّون بالتصنيفات المسبقة التي تقسِّم المعاني إلى حقيقيَّة ومجازيَّة، وإنَّما يرون أنَّ السياق يحدِّد المعاني، ولعلَّ الرجوع إلى مناقشات ابن تيمية وتلميذه ابن قيِّم الجوزيَّة في قضايا أسماء الله وصفاته دليل يسوغ هذه التسمية لما لها من اعتماد كبير على السياق. ويمكن الرجوع إلى كتاب علم التخاطب الإسلامي فبه تأصيل لهذا الموضوع.

لفظ معنى خاصًّا، وإلَّا ما كان هناك بيان أبدًا»[١].

أمَّا الحنابلة فإنَّهم يصرفون اللفظ من ظاهره إذا وُجدت القرينة، ويعوِّلون على الاستعمال في تحديد مفهوم اللفظ[٢]، فالمتكلِّم عندهم قد يستخدم اللفظ لمعان غير المتبادرة، ولكنَّه يكون متعاونًا بنصب بعض القرائن.

ورجوعًا إلى المذهب الظاهري يتبيَّن لنا حقيقة مهمَّة؛ وهي: أنَّ الظاهريَّة على الرغم من رفضهم للتأويل فإنَّهم أخذوا به حينما لم يجدوا منه بدًّا، فقد ذكر الإمام ابن حزم في (المحلَّى) حديث: «**سيحان وجيحان، والنيل والفرات، كلٌّ من أنهار الجنَّة**» وحديث: «**ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنَّة**»، وهما صحيحان ثابتان[٣]، ثمَّ قال ابن حزم: «هذان الحديثان ليس على ما يظنُّه أهل الجهل من أنَّ الروضة مقتطعة من الجنَّة! وأنَّ هذه الأنهار مهبطة من الجنَّة! هذا باطل وكذب»[٤]، ثمَّ ذكر ابن حزم أنَّ معنى كون الروضة من الجنَّة إنَّما هو لفضلها، وأنَّ الصلاة فيها تؤدِّي إلى الجنَّة، وأنَّ تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنَّة، واستشهد على قوله ببعض الدوال المجازيَّة المستخدَمة عند العرب مثل: تقول العرب لليوم الطيب: «هذا من أيَّام الجنَّة» وتقول عن الضأن: «هذا من دواب الجنَّة».

ثمَّ حمل ابن حزم بشدَّة على من حملوا هذه الأخبار على ظاهرها، قائلًا: «قد صحَّ البرهان من القرآن، ومن ضرورة الحسِّ على أنَّها ليست على ظاهرها»[٥].

أمَّا الحنابلة فإنَّهم لم يرفضوا التأويل، وعدُّوه ضرورة، ولكن التأويل عندهم

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤

(٣) صحيح البخاري، البخاري، أبوعبد الله محمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

كيف نتعامل مع السنَّة النبويَّة، القرضاوي، يوسف، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص١٨٧.

(٤) المحلَّى، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، ج٧، ص٢٨٣ - ٢٨٥، مسألة ٩١٩.

(٥) المرجع السابق، ج٧، ص٢٨٣ - ٢٨٥، مسألة ٩١٩.

مخالف للأصل، فهُم يصرُّون على أنَّ مراد المتكلِّم واضح بيِّن، وأنَّ الحامل ميسَّرٌ له فهم النصِّ من لدنه عزَّ وجلَّ، فهو يلجأ إلى التأويل ليس رغبة في البحث عن المعاني المحتملة للفظ، بل البحث في الطرائق التي يمكن أن تُوصل الحامل إلى المراد الفعلي للمتكلِّم، لذا يرى ابن تيمية أنَّ التأويل الذي لم يقصد الحامل به معرفة مراد المتكلِّم بالطرائق والوسائل الصحيحة التي يتوصَّل بها إلى مراد المتكلِّم ما هو إلَّا كذب على المتكلِّم[١]، أمَّا ابن قيِّم الجوزيَّة فإنَّه يحدِّد وظيفة التأويل بأنَّها إخبار عن مراد المتكلِّم لا إنشاء[٢]، وبناءً على ذلك ينبغي معرفة الطرائق، والوسائل التي يمكن الاعتماد عليها في توضيح مراد المتكلِّم، وإلَّا صارت عمليَّة التأويل كذبًا على المتكلِّم.

والسؤال القائم هنا متى يسوِّغ المنهج الحنبلي الحمل على غير الظاهر؟

يرى الحنابلة بكلِّ بساطة أنَّ المعنى الظاهر إذا تعارض مع ما يقصده المتكلِّم ينبغي صرفه عن الظاهر بما يوافق «عرف المخاطِب» فهذه هي الحالة الوحيدة التي يكون فيها التأويل مستساغًا عند الحنابلة[٣]، وبهذا لم يوافق ابن قيِّم الجوزيَّة بعض المفسِّرين في تأويلهم لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[٤] بأنَّه أقبل على خلق العرش؛ لأنَّ ذلك لم يَرِد في أيِّ نصٍّ قرآنيٍّ، ولا في حديثٍ نبويٍّ، ولم تعتد العرب في مخاطباتها أن تؤوِّل معنى «مَن أقبل على الشيء» بمعنى «استوى عليه»، ولا لِمَن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة، أو كتابة، أو صناعة بمفهوم قد استوى عليها، فهذه لغة العرب وأشعارهم ليس فيها شي يشبه هذا التأويل[٥].

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٧٦. ويُنظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تقيُّ الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج١، ص١٢.

(٢) الصواعق المرسَلة على الجهميَّة والمعطِّلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ج١، ص٢٠٢.

(٣) يقول ابن تيمية: «والتأويل المقبول هو ما دلَّ على مراد المتكلِّم». يُنظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج١، ص٢٠١.
علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس. ص١٧٦.

(٤) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

(٥) الصواعق المرسَلة على الجهميَّة والمعطِّلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ج١، ص١٩١.

الاتِّجاه المقاصدي:

تبع هذا التيَّار جمعٌ من الفقهاء، والأصوليِّين من أهل السنَّة كالأحناف والشافعيَّة والمالكيَّة، فقد كان أتباع هذا الاتِّجاه يؤوِّلون، ولكنَّهم كانوا يضعون بعض المقاييس لتأويلهم، وقد بُنيت معظم مقاييسهم على وجود القرينة التي تصرف اللفظ من الظاهر إلى المجاز، والفرق بين هذا الاتِّجاه المقاصدي، والاتِّجاه الحنبلي أنَّ التأويل الأوَّل يقوم على «افتراض أنَّ السامع يميل إلى صوغ محمل واحد على أنَّه الأرجح لأن يكون مراد المتكلِّم»[1]، فإذا كانت القرينة مانعة من إيراد المعنى الأوَّل يقوم الحامل المقاصدي بتقليب النظر في المعاني المحتملة إلى أن يصل إلى المحمل الموافق للمقاصد الشرعيَّة، في حين يرى الحنابلة أنَّ بيان المتكلِّم أمرٌ حتميٌّ لمساعدة الحامل على فهم النصِّ، والسياق كفيل بأن يحدِّد معنًى واحدًا، يعدُّه - المنهج الحنبلي - المعنى الحقيقي لانسجامه مع السياق، دون افتراض أنَّ هناك معاني ثانويَّة (مجازيَّة)، وعلى هذا النحو نلاحظ الظاهر عند المقاصديِّين في مفهومه أوسع من مفهوم المتبادر عند الحنابلة، فقد رأينا الإمام الشاطبي يصنِّف جميع المنازعات البلاغيَّة من قبيل الظاهر، في حين كان الحنابلة يعلنون القطيعة مع المعنى المجازي كما ينكرونه ما لم تدل القرينة عليه.

من اللافت للانتباه أنَّ كلا الفريقَيْن على الرغم من اختلافهما في المنهج فإنَّهما توصَّلا إلى مشتركات في الفهم، نظرًا لتشديدهما على حمل الكلام وفق القرائن، وكذلك اتِّفاقهما على المقاصد العامَّة التي ينبغي حمل النصوص عليها، وأيضًا اتِّفاقهما على الدلالات الظنِّيَّة، والدلالات القطعيَّة تقريبًا.

يمكننا أن نختار أنموذجًا مشهورًا لهذا الاتِّجاه - الاتِّجاه المقاصدي - وهو أبو إسحاق الشاطبي، فهذا الإمام الذي بيَّن الازدواجيَّة بين الظاهر والباطن، ورأيناه يقرُّ الباطن، كما يقرُّ الظاهر، ونلاحظ أنَّه لا يعوِّل على الحرف أي على المعنى الوضعي في فهم النصوص - كما يبدو -؛ لأنَّ اللغة العربيَّة لها تقاليد في التعبير تأبى أن تقبل

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس. ص١٦٩.

المعنى الحرفي (الوضعي) دون الاستعمال المعهود عند العرب؛ «فكلام العرب على الإطلاق لا بدَّ فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ وإلَّا صار ضحكة وهزءة»[1]، ألا ترى إلى قولهم: «فلان أسد، أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، فلو اعتُمد اللفظ دون استعمال لم يكن له معنى معقول، فما ظنُّك بكلام الله وكلام رسوله»[2]، بل إنَّه يذهب أبعد من ذلك، فينفي كلَّ فقه، وعلم عن الواقفين مع ظاهر الآيات، يقول: «فاعلم أنَّ الله تعالى إذا نفى الفقه والعلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه»[3].

والشاطبي يقرُّ كذلك بوجود الظاهر الأساسي الذي جاء وفق قواعد لغة الأميِّين، ولكنَّه مع ذلك يشترط لصحة المعنى الظاهر شرطَيْن أساسيَّيْن:

١) أن يصحَّ على مقتضى الظاهر المقرَّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربيَّة.

٢) أن يكون له شاهد نصًّا أو ظاهرًا في محلٍّ آخر يشهد لصحَّته من غير معارض[4].

والفكرة الأساسيَّة من هٰذَيْن الشرطَيْن: إقرار الأساليب العربيَّة التي تحتوي على تعبيرات غير مباشرة المعنى مثل المجاز وأنواعه، والأوامر، والنواهي، وغيرها من الأساليب، إذا دلَّت على مدلول ولم تتعارض مع المقاصد العامَّة للشريعة.

ومع نظرة سريعة في نظرات الشاطبي لمفهوم الظاهر والباطن وأثرهما في الحمل، نرى أنَّه يقبل بالمعنى الباطني - حسب تصنيفه - ويشدِّد على اعتباره، فكان الحمل عنده يتعدَّى اللغة المجازيَّة إلى معانٍ أعمق لكنَّها مرتبطة بالقوانين اللغويَّة التخاطبيَّة، فقسَّم التأويل إلى نوعَيْن ينفي عن نظرته إلى الحمل على غير الظاهر (التأويل) ما يمكن أن يلصَق به من سوء فهم.

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٣، ص١٥٤.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٨٥.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٣٩٤.

فالباطن المقصود عنده ينقسم إلى:

١) الباطن الصحيح: وهو ما تواتر عليه علماء السلف مثلما يوجد في كتب التفسير بالمأثور[١].

٢) الباطن الفاسد: ويتمثَّل في تلك التأويلات الباطنيَّة التي لا تعترف بالقوانين اللغويَّة، ولا بالقواعد التخاطبيَّة، وتعتمد على خرق العادات بأداة الكشف.

وقد بيَّن الشاطبي فساد التأويل المعتمد على أداة الكشف بعدَّة أمور أهمُّها:

- إنَّ الكشف من الخوارق، والخوارق لا يعوَّل عليها في الشرع إلَّا بموافقة ظاهر الشريعة.

- «إنَّ الشريعة حاكمة لا محكوم عليها؛ فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبيَّة حاكمًا عليها بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ لكان غيرها حاكمًا عليهما، وصارت هي محكومًا عليها بغيرها، وذلك باطل باتِّفاق»[٢].

من الأفكار البارزة في هذا المنهج المقاصدي ولا سيَّما عند الأشاعرة، أنَّهم يحملون على غير الظاهر مستندين إلى مبدأ «التنزيه» الذي يقوم بكلِّ بساطة بصرف اللفظ من معناه الحقيقي تنزيها للخالق من إثبات شيء له من أسماء أو صفات المخلوقين، فيبني الحامل تفسيره لآيات القرآن على الظاهر، ولكنَّه يجد فيها آيات تشبيهيَّة لا يمكن أن تُقبل معانيها - حسب رأيهم - على حرفيَّتها، وفي هذه الحالة فإنَّه يلجأ إلى خلاف الظاهر امتثالًا لمبدأ التنزيه. وعليه فإنَّ المعنى الباطن هو الذي يضمن انسجام العقيدة عندهم، وينقذ الحامل من التناقض، وتبعًا لهذا فإنَّ المعنى الباطن يصبح مفضَّلًا على المعنى الظاهر.

وعلى أيِّ حال فمعظم علماء المسلمين يعتقدون بضرورة المعاني الباطنيَّة، وأنَّ هذه المعاني كثيرًا ما تحوي مقاصد المتكلِّم، وبذلك يقول الإمام الشاطبي:

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٣٩٦.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٥.

«وعلى الجملة فكلُّ مَن زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكلُّ مَن أصاب الحقَّ وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»[١].

وخشية من استغلال هذه الفكرة؛ أي ضرورة الحمل على الباطن، واستخدام بواطن النصوص في تفاسير متطرِّفة، وضع الأصوليُّون قواعد ضابطة، نذكرها باختصار هنا على عزم العودة إليها بالتفصيل (في مبحث ضوابط الحمل عند علماء التخاطب الإسلامي في الفصل الرابع من هذا الكتاب)؛ وهي:

- القاعدة العامَّة تقول: حمل اللفظ على المعنى الظاهر لا يحتاج إلى دليل، وحمله على المعنى المرجوح لا بدَّ له من دليل يمنع من إرادة المعنى الظاهر ويُعيِّن المراد[٢].

وبناء على ذلك فالحمل على غير الظاهر (التأويل) هو حمل اللفظ على المعنى المرجوح، ولا يكون صحيحًا إلَّا بشروط:

١) أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، أي اللفظ ينبغي أن يكون ظاهرًا، أو نصًّا بحسب معنى النصِّ عند الأحناف[٣].

٢) أن يحتمل اللفظ التأويل، أي أنَّ المعنى الظاهر الذي يفترض المؤوِّل أنَّه المعنى المراد ينبغي أن يكون من المعاني المحتملة للفظ.

٣) ينبغي أن يكون التأويل مسندًا بقرينة كافية لجعل المعنى غير الظاهر (وليس الظاهر) هو المعنى المراد[٤].

وخلاصة القول: إنَّ جميع المذاهب التي تنتمي للاتِّجاه المقاصدي تجمع بين

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٣٩٠.

(٢) الواضح في أصول الفقه، الأشقر. محمَّد سليمان عبد الله، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمَّان - الأردن، ط١، ١٩٩٢م، ص١٧٣.

(٣) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٧٤.

(٤) المناهج الأصوليَّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدريني. فتحي، الشركة المتَّحدة للتوزيع، دمشق - سوريا، ط٢، ١٩٨٥م، ج١، ص٢٠٤ - ٢٢٠.

المعنى اللغوي الظاهر، وبين المعنى الرمزي الباطن، وفق قواعد تأويليَّة منضبطة، ومفاهيم محدَّدة تراعي (المطلق والمقيد، والعموم والخصوص، والإجمال والتفصيل، والظاهر والمؤوَّل، والتعارض والترجيح، والناسخ والمنسوخ، والسياق والمساق، ومراعاة الاستعمال العربي)، أمَّا التأويلات التي تخرج عن هذه المفاهيم، ولا تعترف بالظاهر أبدًا؛ فهي تيَّارات ارتكزت على فلسفات باطنيَّة ونظرات ذاتيَّة مثل التأويل الفلسفي.

الاتِّجاه العقلي الذاتي (الفلسفي):

اتَّخذ جمعٌ من الفرق والمذاهب التي أطلقت للعقل والنظرات الذاتيَّة السلطة على النصِّ الحمل الفلسفي، فأصبح الاستدلال العقلي المحض مقدَّمًا على الاستدلال من طريق الرواية، وهذا يعني انتهاك الأصل المقدَّس عند علماء السنَّة «لا اجتهاد مقابل النصِّ»، في حين أنَّ هذا التيَّار الفلسفي يضع المعرفة في حقيقتها موضع السؤال المستمرِّ[1]، أو بمعنى آخر؛ إنَّ الفارق الأساسي بين هذا التيَّار وكل التيَّارات السابقة الذكر، أنَّ التأويل الفلسفي لا ينظر إلى النصِّ من خلال الالتزام بالأدلَّة الشرعيَّة، بل بإطلاق العقل لاستنطاق النصِّ، وطلب الفهم المؤدِّي إلى إشباع طريق النظر في التفكير والاستنتاج، فكان التأويل المخالف للظاهر - وليس المغاير -؛ الأداة الأنسب في حمل النصوص الدينيَّة لديهم، بدعاوى عديدة، كالتنزيه من التشبيه مثل المعتزلة، فالتأويل عندهم صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنَّة عن ظاهره إلى معانٍ تتَّفق مع مبدأ «التنزيه» لله تعالى عن المشابهة والمماثلة[2]، قال البغدادي: «والمتكلِّمون أوَّلوا صفات الله تعالى مثل العين، واليد، والوجه. وأفعاله كالنزول، والصعود، والمجيء، والغضب، والكلام»[3].

---

(١) نظريَّة التأويل في الفلسفة العربيَّة والإسلاميَّة، فيدوح. عبد القادر، الأوائل للنشر، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٤.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني. محمَّد عبد العظيم، ج١، ص٤٧٣.

(٣) أصول الدين، البغدادي، أبو منصور عبد القاهر التميمي، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ص١١٠.

فتأويلات المتكلِّمين ومنهم المعتزلة واقعة في آيات العقيدة غالبًا، لا في النصوص التي تتناول الأحكام العمليَّة، وعليه فإنَّ نظراتهم تبتعد - قليلًا - عن تأويلات مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين - كما سنرى -، نظرًا لتركيز المؤوِّلين الجدد على آيات الأحكام.

يشترك المعتزلة مع الأصوليِّين من حيث حمل ظاهر اللفظ إلى معنى مرجوحٍ بدليل من اللغة أو الشرع، وتزيد المعتزلة من دور العقل.

أيضا هناك بعض الفِرق المنتسبة للشيعة[١] التي تشترك في معظمها بوضع موازنات مذهبيَّة للمفردات القرآنيَّة، ثمَّ تُسقِط هذه الموازنات على المفردات لغرض استمالة النصوص القرآنيَّة لاجتهاداتهم. خذ مثلًا تفسيرهم للآيات الآتية:

- ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[٢]؛ هما أبو بكر وعمر.
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[٣]؛ هي عائشة[٤].
- ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾[٥]؛ هما الحسن والحسين.

وغيرها من التأويلات الذاتيَّة التي لا تنطبق مع قواعد اللغة العربيَّة أبدًا[٦]، وإنَّما تنطلق من إستراتيجيَّة مذهبيَّة تحوِّل لغة القرآن الكريم إلى لغة مجازيَّة مرتبطة بالتصوُّر الذاتي للحامل[٧] الذي يجعل من المجاز ذريعة لتسويغ آرائه ومعتقداته.

إنَّ حصر دلالة النصِّ على معناه المجازي عند مؤيِّدي التأويل المتطرِّف أدخلهم في دائرة الظنِّيَّة والنسبيَّة المطلقة، التي انتهكت الظاهر، ولم تجعل له أيَّ قيمة دلاليَّة، وسندهم في الاستقراء بالظنِّ والأوهام من غير أدلَّة شرعيَّة، ولا عقليَّة. وقد امتدَّ بهم هذا النوع من التأويل المغالي إلى إلغاء كلِّ ثابت من العقائد والأصول.

---

(١) لا نُقرُّ بأنَّ الشيعة كلَّهم يقولون بهذه الأقوال، ولكن تُنسب هذه الآراء إليهم منذ القِدم، وعليه فإنَّ الحمل بانتهاك العلاقات موجود في التراث الإسلامي.

(٢) سورة المسد: الآية ١.　　(٣) سورة البقرة: الآية ٦٧.

(٤) الخطاب هنا من موسى - عليه السلام - لقومه، ولا يوجد علاقة استعمال بين المشبَّه والمشبَّه به.

(٥) سورة الرحمٰن: الآية ٢٢.

(٦) يُنظر: الصواعق المرسَلة على الجهميَّة والمعطِّلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ج٢، ص٦٩٦

(٧) نظريَّة التأويل في الفلسفة العربيَّة والإسلاميَّة، فيدوح، عبد القادر، ص١٦.

بقي معنا تيَّار تأويلي ذاتي بارز في التراث الإسلامي وهو التيَّار الصوفي الإشاري، الذي يستدلُّ على حقائقه بالتعاليم النفسيَّة والروحيَّة، وقد عُرف بعض الصوفيَّة بحمل آيات القرآن على غير ظاهرها لإشارة خفيَّة تظهر لأرباب السلوك والتصوُّف، ويمكن الجمع بينه وبين الظاهر المراد أيضًا[1].

نلاحظ فرقًا جوهريًا بين الحمل الصوفي المسمَّى بالإشاري وبين الحمل الباطني، فالصوفيَّة لا يمنعون من إرادة الظاهر، ويقولون لا بدَّ منه أوَّلًا؛ إذ مَن ادَّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم الظاهر كمَن ادَّعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأمَّا باطنيَّة الصوفيَّة فإنَّهم يقولون: «إنَّ الظاهر غير مراد أصلًا، وإنَّما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة»[2].

يعتمد غلاة المتصوِّفة في تحليلهم للظواهر الإنسانيَّة على المعرفة الذوقيَّة، فوظَّفوا القلب أداة في تحليل ممارساتهم الكشفيَّة، وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي، والدليل البرهاني؛ وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوِّف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي[3]، والهدف الذي يسعى له المتصوِّف هو أن يصل إلى درجة الولي، الذي يستقبل خطاب المولى - عزَّ وجلَّ - من طريق نقاء القلب، ويكون مستقبِلًا للنصِّ الإلٰهيِّ، ومنتجًا لنصٍّ جديد، فهو يعرض الظاهر والباطن من النصوص على القلب، لا العقل، ثمَّ يحلِّلها إلى رموز وإشارات ويربطها بواقعه المعيش، غير أنَّ هذه الرموز لا تكتسب الثبات، ولا سيَّما من حامل إلى آخر.

إنَّ انتهاك ضوابط التأويل عند هؤلاء المؤوِّلين جعل الدلالة منزلقة نحو الواقع، وبما أنَّ الواقع الإنساني غير ثابت؛ فكذلك وجَّه مجموعة من المؤوِّلين القدامى والمُحْدَثين حملهم للنصوص على غير الظاهر، جريًا وراء تقلُّبات الواقع.

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، ج١، ص٥٤٦.

(٢) التفسير والمفسِّرون، الذهبي، محمَّد حسين، دار الكتب الحديثة، القاهرة - مصر، ط٢، ١٩٧٦م، ج٢، ص١١٠.

(٣) نظريَّة التأويل في الفلسفة العربيَّة والإسلاميَّة، فيدوح، عبد القادر، ص١٨٣.

فهذه الفلسفات التأويليَّة التي رأيناها تتجلَّى عند مجموعة من المؤوِّلين في التراث الإسلامي، هي نفسها تتجلَّى لنا بثوب جديد عند مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين، حتَّى ليمكن أن نُرجع الكثير من نظرات هؤلاء المُحْدَثين إلى نظرات مشابهة عند مؤوِّلي التراث، غير أنَّنا نثبت هذا التشابه عند حدِّ البعد المنهجي في قراءة النصِّ الدينيِّ، دون الأبعاد الأخرى للمؤوِّلين العقديَّة والثقافيَّة والسياسيَّة وغيرها، فالذي استجدَّ عندهم أنَّهم أوغلوا في البحث عن الدلالات في بواطن النصوص، حتَّى أصبحت تأويلاتهم أشبه بالحفر العشوائي في بنية النصِّ استجابة لرغبات ذاتيَّة، فتداعى على وجه الخصوص مؤيِّدو الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين من مشرق ومغرب لقراءة جديدة للنصِّ الدينيِّ، تعاملوا مع النصِّ تعاملًا تجاوزوا فيه الاحتمالات التي تجيزها الدلالة الظنيَّة، بل انتهكوا مجال الدلالة القطعيَّة، وأهدروها بإستراتيجيَّات عرفانيَّة مخالفة للظاهر لا تُبقي من المعاني الموضوعيَّة للغة شيئًا، ولا للضوابط الأصوليَّة اعتبارًا، فأفضى الأمر بهم إلى إلغاء الموروث التفسيري للنصِّ الدينيِّ طيلة أربعة عشر قرنًا.

وسنحاول في المبحث القادم أن نحدِّد مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين، وسنبيِّن المشتركات الأساسيَّة عند هؤلاء، مع اعتقادنا أنَّ بينهم اختلافًا من حيث بعض الممارسات التأويليَّة، لكنَّهم برؤاهم المعرفيَّة يشكِّلون نسيجًا مترابطًا ذا خصائص جامعة، تسعى إلى تشكيل تيَّار فلسفي تأويلي حداثي موحَّد، فهذا ما تشهد به المؤتمرات الدوليَّة التي تُعقد باسم الحداثة، أو الندوات والمحاضرات الإعلاميَّة التي تروِّج للفكر الحداثي، وقد تجد ذلك بارزًا في مؤلَّفاتهم التي تسعى إلى إبراز أيِّ شخصية تُسْهِم في عمليَّة التحديث في الفكر التراثي كما يزعمون.

فمن هم مؤيِّدو الحمل على غير الظاهر في العصر الحديث؟

المبحث الرابع
أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين

اشتغلت النخبة الحداثيَّة العربيَّة خلال العقود الثلاثة الماضية بقراءة النصِّ الدينيِّ قراءة تُعلن فيها القطيعة مع القراءات التراثيَّة الأصيلة، وتعلن التجديد في الفكر السلفي الموروث، وقد انصبَّ جهدهم على قراءة القرآن الكريم لما له من أثرٍ بالغ في تشكيل العقل العربي والإسلامي.

فالفكر الحداثي ينطلق من فكرة أساسيَّة مفادها أنَّ القراءات التراثيَّة تقف عائقًا أمام تحقيق النهضة والتقدُّم والتحرُّر، ومن ثمَّ يجب إعادة النظر في البُنى الفكريَّة التي هيمنت على الفكر التراثي، واستبداله من خلال اتِّخاذ إستراتيجيَّة استنباطيَّة تختلف عن الإستراتيجيَّات الاستنباطيَّة الموروثة، وبشكل عامٍّ فإنَّ الاعتماد على النقل، وإعطاء العقل مساحة للتأويل وفق الوضع اللغوي، ومعهود العرب في الاستعمال كانا المنهج العلمي المتَّبَع عند علماء التراث الإسلامي كما تبيَّن معنا في المباحث السابقة، فاتَّخذت القراءة الحداثيَّة إستراتيجيَّات لحمل المعاني بتعدِّي الأسس الثابتة لعلماء التراث، نتج عن إستراتيجيَّاتهم الوصول إلى نتائج مختلفة وغير مألوفة، فإذا كان هَمُّ القراءة التراثيَّة يقوم بترسيخ الإيمان والاعتقاد، فإنَّ القراءة الحداثيَّة استبدلت ذلك لتُرسِّخ التشكيك والانتقاد، فكان للذوق والطرق العرفانيَّة أساس في فهم النصوص، مثلما كانت تفعل بعض الفِرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، والتي لم تكن تعبأ بمراد المتكلِّم، وإنَّما صاغت لنفسها موازنات ذهنيَّة أسقطت النصوص الدينيَّة عليها[١].

---

(١) تسعى النخبة الحداثيَّة إلى إحياء أفكار قد اندثرت، ورُفضت من السواد الأعظم للأمَّة، حتَّى إنَّهم كثيرًا ما يسبغون على هذه الأفكار أوصافًا مدحيَّة كوصفهم بالعقلانيِّين أو المتحرِّرين، وربَّما نندهش أحيانًا أخرى حين نقرأ الثناء حتَّى على الملاحدة، ويرى أحدهم نظرته للعقل تشبه نظرة الملاحدة القدامى له فيقول: =

وهنا علينا أن نحدِّد مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين على الرغم من اعتقادنا أن ذلك سيدخلنا في إشكاليَّات لا يمكن تجاوزها، لعلَّ من أهمِّها أنَّك تجد الاتِّفاق والاختلاف فيما بينهم يوحي بوجود مناهج متعدِّدة خلف كلِّ واحد منهم، لا يمكن أن تتَّفق في مظهرها العامِّ، فأحدهم ينطلق من رؤى عقلانيَّة بها مسحة من الصوفيَّة، ومنهم من ينطلق من مبادئ غربيَّة ويدَّعي أنَّ أصول تفكيره أصول تراثيَّة، وتجد الآخر ينطلق من اتِّجاهات يساريَّة ويصرُّ على أنَّه مفكِّرٌ إسلاميٌّ!!

كذلك تجد متناقضات أساسيَّة فيما بينهم، لكن كلُّ هذه التناقضات عند هؤلاء المؤوِّلين تجتمع عند اتِّجاه فكري واحد، وأصل معرفي بيِّن، والتركيز على هٰذَيْن المسلكَيْن - كما يبدو - كفيل بإيجاد الخيط الذي يربط كلَّ هذه التوجُّهات في مسلك واحد، ويفضي بطبيعة الحال إلى تفهُّم سبب وصولهم إلى نتائج متشابهة على الرغم من تعدُّد أساليبهم.

أمَّا الأصل الفكري فمعظمهم يرتضي العلمانيَّة جوهرًا له، سواء أكانت هذه العلمانيَّة ممَّا تأخذ في حسبانها أنَّ الدين شأن شخصي لا علاقة له بالشأن الاجتماعي العامِّ، أم من العلمانيَّة اليساريَّة المغالية، والتي تعدُّ الدين في أبعاده الغيبيَّة قضيَّة أسطورية[1] لا يمكن الاستفادة منه إلاَّ للوعظ والتسلية.

أمَّا الأصل المعرفي المشترك بينهم فينطلق من انتهاك موثوقيَّة أصْلَيْن من أهمِّ أصول التشريع الإسلامي، هما القرآن والسنَّة بالتشكيك، وقد يصل هذا التشكيك أحيانًا إلى مسِّ موثوقيَّة النقل، وأحيانًا أخرى يمسُّ الشروحات والتفاسير التراثيَّة،

= «إنَّ العقل عنده كما قال الملاحدة القدامى قبل الدين. الدين يجب أن يكون تابعًا للعقل وليس العكس».
يُنظر: حوار مع أدونيس، نفَّذه: صقر أبو فخر، وجُمع في كتاب حوار مع أدونيس الطفولة، الشعر، المنفى، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٣٤.

(١) يرى أدونيس وغيره أنَّ الفكر الأصولي السائد ينبغي أن يُدرس بوصفه فكرًا أسطوريًّا. ينظر: حوار مع أدونيس الطفولة، الشعر، المنفى، ص١٤١.
بل يرى بعض الحداثيِّين أنَّ القصص القرآني ليس سردًا يحكي وقائع حدثت، وإنَّما هي مجرد حكايات للوعظ، لا علاقة لها بأيِّ حقائق تاريخيَّة، ويجب التعامل معها على أنَّها أساطير نسجها الفكر الإسلامي من تراث حضارات مجاورة.

وقد يجتمعان حتَّى يصلا إلى درجة نفي المشروعيَّة عن كون النصِّ الدينيِّ يصلح لأن يكون مصدرًا للتشريع في العصر الحديث.

ربَّما نحتاج إلى شرح أكثر عن أصل التشكيك وما مدى درجته في اعتبارهم للنصوص لما في هذا الشرح من إيضاح لتعطيل مبدأ مهمٍّ من مبادئ الحمل وهو مبدأ «صدق المتكلِّم»، ويبدو أنَّ بعض هذه الجماعة قد تتَّفق على أهمِّيَّة النصِّ القرآنيِّ بوصفه مصدرًا للتشريع هيمن على الحياة الإسلاميَّة قرونًا طوالًا[1]، ومن ثمَّ فهم يولونه عنايتهم، ويراجعون طرائق استنطاقه واستخراج أحكامه، ولكنَّهم يحيطونه بجملة من الشكوك، والمؤاخذات التي من شأنها أن تشكِّك في موثوقيَّته من حيث التطابق بين ما هو في زمن النبيِّ، وبين ما هو متداول في عصرنا الحديث[2]، وذلك بالتشكيك في مسائل جمع القرآن، وتدوينه، وترتيبه، وغيرها؛ فكان لهذه الشكوك أثر في توجيه حمل ألفاظ الأحكام القرآنيَّة على خلاف ما فهمه عموم علماء المسلمين.

أمَّا فيما يتعلَّق بالحديث النبويِّ فتكاد تُجمع هذه الجماعة على أنَّ الحديث النبويَّ لا يمكن الاطمئنان إليه من جانب نقله إلينا، فكُتُب السنَّة لم تكن بمنأى عن تأثُّر أسانيدها بالظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة للدولة الأمويَّة والعباسيَّة، وهذا ينسحب إلى التشكيك بالمتن نفسه، فلا يعدُّون السنَّة حجَّة في مجمل تقريراتهم التأويليَّة، ومن ثمَّ وضعوا مفرداتهم التشكيكيَّة التي تُوهم القارئ أنَّ السنَّة النبويَّة نُقلت بذاتيَّة، وبمناهج تعسُّفيَّة فُرضت «لأسباب لغويَّة وأدبيَّة وثيولوجيَّة وتاريخيَّة»[3].

واستنادًا إلى هذه الاعتبارات، فإنَّ فهم الأحكام من النصِّ الدينيِّ سيكون

---

(١) يُنظر تعليق: محمَّد أركون في كتابه: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني على كتاب مقدِّمة للقرآن (تأليف السيِّد أبو القاسم الخوئي)، ص١٤.

(٢) القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني على كتاب مقدِّمة للقرآن (تأليف السيِّد أبو القاسم الخوئي)، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٨ - ٢٠.

(٣) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٤٦.

متعذِّرًا ما لم نتعامل مع النصوص بأداة التأويل، لتطويع النصوص، وتشكيلها حسب مقتضيات العصر، انطلاقًا من الافتراض القائل: بأنَّ المراد من النصِّ قد اندثر، وحلَّ محلَّ النصِّ الأصليِّ (النص الإلٰهي المقدَّس) نصٌّ بشريٌّ تاريخيٌّ يعتوره ما يعتور أيَّ نصٍّ مماثل من السهو، والغفلة، والزيادة، والنقص، والنسيان، وقلَّة الإحكام[(١)]، ولا سبيل في الاستفادة منه، إلَّا بإعادة قراءته بعد نزع القداسة منه.

وفيما نظنُّ أنَّ القراءة الحداثيَّة للنصِّ الدينيِّ كانت تؤسِّس لإستراتيجيَّاتها من الناحية المفاهيميَّة ببعض العمليَّات التمهيديَّة، ولا سيَّما في تغيير المصطلحات المقرَّرة في علوم القرآن، بمصطلحات حادثة تعزِّز فكرة نزع القداسة عن النصوص الدينيَّة، كاستبدال الواقعة القرآنيَّة بنزول القرآن، والمدوَّنة الكبرى بالقرآن، والعبارة بدلًا من الآية...الخ.

أمَّا من الناحية الاستدلاليَّة، فهم يساوون بين الكلام الإلٰهي والكلام الإنساني من حيث إنَّهما قابلان للتصحيح والتشكيك[(٢)]، ويفرِّقون بين الوحي والتنزيل[(٣)]، والقرآن والمصحف[(٤)]، والشفوي والمكتوب.

فكان نتاج هذه التمهيدات يقوم على تأسيس فكرة «أنْسَنَة النصِّ الدينيِّ» أي رفع عائق القداسة عنه من طريق التعامل مع الآيات القرآنيَّة بوصفها وضعًا بشريًّا، فأدَّى هذا التطبيق المنهجي - لخطَّة أنْسَنَة القرآن - إلى جعل القرآن نصًّا لغويًّا لا يختلف عن النصوص البشريَّة، وترتَّب على هذه المماثلة اللغويَّة بين النصِّ القرآنيِّ والنصوص البشريَّة عدُّ النصِّ القرآنيِّ مجرَّدَ نصٍّ أُنتج وفق المقتضيات الثقافيَّة التي تنتمي إليها اللغة، لا يمكن أن يُفهم - أي النصُّ الدينيُّ - أو يُفسَّر إلَّا بالرجوع إلى المجال الثقافي الذي أنتجه، فاستعاروا من الحضارة الغربيَّة المنهج «التاريخاني»

---

(١) مفهوم النص، أبو زيد، نصر حامد، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة - مصر، ط٣، ١٩٩٦م، ص١١ - ١٢.

(٢) هذه الفكرة بيِّنة في جلِّ كتابات هذه الجماعة، ويُنظر - مثلاً -: نقد النص، علي حرب، ص٢٥.

(٣) نقد الخطاب الديني، أبو زيد، نصر حامد، مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، ط٣، ١٩٩٥م، ص١٨٩.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، محمَّد، ص١٩.

الذي يقول أنَّ تفسير النصِّ يجب أن يكون مرهونًا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنًا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أيِّ نصٍّ عن تاريخه. ولعلَّنا نقف مع هذا المفهوم المعرفي في موضع لاحق من هذا الكتاب (يُراجع في التاريخانيَّة من المبحث الثالث في الفصل الثاني).

ونخلص بعد هذه الجولة المختصرة إلى أنَّ مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر - إن اختلفوا في مساراتهم الفكريَّة - فإنَّهم يصلون في الغالب إلى النتائج نفسها، وتجتمع مساراتهم في فكرة بسيطة مفادها أنَّ المعاني والأحكام بأوامرها، ومنهيَّاتها للنصِّ الدينيِّ لا ينبغي أن تحمل على ظاهرها، سواء في الدلالة اللغويَّة على المعاني في ذاتها، أو في المدِّ الزمنيِّ الذي يمتدُّ إليه الخطاب، أو في المدى البشري الذي يشمله الأمر والنهي، وإنَّما تُصرف عن ذلك الظاهر إلى وجوه أخرى قد تكون مخالفة له إنْ قليلًا أو كثيرًا، ومن ثمَّ نلاحظ أنَّ هذه الجماعة لا تعتدي على مبدأ «الصدق» فحسب، بل تعمد إلى انتهاك مبدأ الاستصحاب المقرَّر عند علماء الأصول، وهذا ما يعلن القطيعة المعرفيَّة فيما بينهم، ويبيِّن اختلاف النتائج المستوحاة بين علماء الأصول، وبين المؤوِّلين الجدد.

فإذا كان المؤوِّلون الجدد قد انتهكوا مبدأ الصدق ومبدأ الاستصحاب انتهاكًا واضحًا، فإنَّ الأنموذج الذي اخترناه، وهو المفكِّر اللبناني علي حرب ذهب بمنهجيَّته التفكيكيَّة إلى تحطيم أهمِّ مبدأ من مبادئ الحمل وهو مبدأ «التعاون»[1]، ومن ثمَّ فهو لا يعدُّ لغة أيِّ نصٍّ، لغة تواصليَّة واضحة، بل النصُّ مخادع مخاتل «لا ينصُّ بطبيعته على المراد»[2]، والدالُّ معه «لا يدلُّ مباشرة على المدلول»[3]، فيقول: «هذا هو سرُّ النصِّ: إنَّ له صمته وفراغاته، وله زلَّاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداؤه.. فهو لا يأتمر

---

(١) يقول علي حرب: «أنا أحاول ههنا الابتعاد عن الطابع المدرسي، والتحرُّر من قيود النزعة الدغمائيَّة؛ فلا أقرر مذهبًا، ولا أبني نسقًا، ولا أتبنَّى نظريَّة، بل إنِّي أنزع في الغالب منزعًا تشكيكيًّا، وأنحو منحًا تفكيكيًّا..». يُنظر: لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩١م، ص٧.

(٢) نقد النص، حرب، علي، ص١٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٦.

بأمر المدلول، ولا هو مجرَّد خادم للمعنى»[١].

وهكذا فإنَّه يهمل الوضع والاستعمال، ويتجاوز النسق المفاهيمي للحمل الحيادي، إلى إستراتيجيَّات يسمِّيها «إستراتيجيَّات الحجب»[٢]، وهي إستراتيجيَّة خاصَّة تقع ضمن إستراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر، وبهذا فهو يتناول النصوص تناولًا لغويًّا صرفًا، ويقوم بتفكيك النصوص إلى وحدات بنائيَّة، ثمَّ يعمل على إنتاجها وتشكيلها مرَّة أخرى.

يستدرك علي حرب في كتابه (نقد النص) أن يُفهم من تفكيكه أنَّه يقوم بعمليَّة نقض لمكوِّنات النصِّ، بل هو يستقصي ويستكشف[٣]، ثمَّ يقوم على حدِّ قوله «بفتح علاقة جديدة معه»[٤]، أي مع النصِّ، بوصفه فضاءً فسيحًا للتأويل.

وحسب ما تقدَّم من إشارات يتَّضح أنَّ علي حرب لديه اهتمام بتحليل النصوص، وفي ظنِّي أنَّه أكثر جدلًا في ادِّعاءاته من غيره في طرح إشكاليَّات يدَّعي أنَّها من علم اللغة «اللسانيَّات»[٥]، وهي ليست منه لا من قريب ولا من بعيد، ولا يظهر في كتبه تصوُّر واضح ينمُّ عن اطِّلاعٍ واعٍ للقضايا التراثيَّة، فهو لم ينشغل بمناقشة القضايا التراثيَّة المتعلِّقة بالنصوص، وإنَّما أسقط عن عاتقه عناء ذلك إلى غيره، وركَّز هو على النصِّ بعدما نزع القداسة منه على أنَّه مسلَّمة في منظومته المعرفيَّة، وما فعله بكلِّ بساطة أنَّه حوَّل كينونة النصِّ الدينيِّ من اللامفكر فيه، إلى ضرورة التفكير في مكوِّناته، حتَّى إنَّه يقول: «علينا أن نكفَّ عن التعامل مع النصوص كأوثانٍ تُعبَد»[٦].

من اللافت للانتباه في كتابات علي حرب أنَّه يُنظِّر لانطباعات ذاتيَّة، ويطبِّقها في مؤلَّفاته، فلا مركزيَّة عنده؛ لأنَّه ينتقد المركزيَّة ويسعى إلى تفكيكها، ولا مفهوم ينظِّم

(١) المرجع السابق، ص١٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٦.
(٣) المرجع السابق، ص٢٥.
(٤) المرجع السابق، ص٢٥.
(٥) كذلك عُرف عن أركون دعواه الدائمة لحلِّ إشكاليَّات التفسير عن طريق المناهج اللسانيَّة والسيميائيَّة، وقد دعا إلى هذا كما يزعم منذ أوائل السبعينات، ونشر أوَّل بحث له يتضمَّن هذه الأفكار بعنوان (كيف نقرأ القرآن). يُنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، محمَّد، ص٥.
(٦) نقد النص، حرب، علي، ص٢٥.

أطروحاته، بل بعض كتبه عبارة عن مقابلات، و مقالات تستطيع قراءتها من الآخِر، أو من الوسط، أو من المقدِّمة، ولا فرق في ذلك.

ولكن التفكيك - حسب ادِّعائه - ليس عشوائيًّا، بل هو عمليَّة لتصنيع عُدَّة مفهوميَّة جديدة، فاللغة التي هي مادَّة التفكيك لم تعد معه مجرَّد واسطة، بل هي خالقة لميادين ومساحات واسعة من التفكير، ومن ثمَّ فهو يرى في التفكيك «أكثر من مجرَّد أسلوب للتفلسف، وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيَّات، أو إجراءات منهجيَّة»[(١)]، - كما يقول - والتأويل على هذا المبدأ «فسحة كلاميَّة»[(٢)]، يحقُّ للحامل أن يبتعد عن مراد المتكلِّم ليكتشف تلك الفضاءات.

وبما أنَّنا نُعنى بدراسة الأفكار أكثر من مناقشة الأسماء سأمرُّ بعجالة لتعريف أبرز المنتمين لمدرسة الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين بشيء من الاختصار وهم:

علي حرب:

كاتب لبناني معاصر، يكتب في الفلسفة وفي ما يُسمَّى «النقد التفكيكي» على وجه الخصوص، له عدد من المؤلَّفات، منها: التأويل والحقيقة، مداخلات، الحب والفناء، لعبة المعنى، نقد الحقيقة، نقد النصِّ، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكِّرة، أزمنة الحداثة، حديث النهايات، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك.

وله عدَّة ترجمات منها: أصل العنف والدولة لمراسيل غوشية وبيار كراستر، ومنطق العالم الحي لفرانسوا جاكوب[(٣)].

خلفيته الفلسفيَّة: ينطلق علي حرب من أرضيَّة فلسفيَّة تدعو إلى إعادة النظر في كلِّ شيء، والسعي إلى قلب كلِّ المفهومات، ولا سيَّما المفاهيم الأيدلوجيَّة، وقد أعلن ذلك في مواضع عديدة من كتبه، ومنها قوله: «إنَّني أسعى إلى التحرُّر من كلِّ [أدلجة]،

---

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط٤، ٢٠٠٥م، ص٢٤.

(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٥م، ص٦.

(٣) يُنظر: نقد النص، حرب، علي، ص٢٨٦.

وأحاول النهوض من كلِّ سبات عقدي، أكان نبويًا أم فلسفيًا، أم دينيًا، أم علمانيًا أصوليًا، أم حداثيًا»[١]، غير أنَّه يصرُّ على التمسُّك بالعلمانيَّة لكونها اتِّجاهًا فكريًا نهضويًا - كما يرى - يستطيع من خلالها النهوض بمشروعه، فيقول: «إنَّني إذ أنتقد الأطروحة العلمانيَّة، لا أعني بذلك التخلِّي عن العلمانيَّة»[٢].

يقف علي حرب موقفًا متأزِّمًا مع الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مثل الحقيقة والحوار، والتراث والليبراليَّة، والديمقراطيَّة، والأيدلوجيَّات، ويناقش معظم هذه المفاهيم من خلال قراءاته الخاصَّة للنصوص.

ولعلَّ من أهم مواقفه المثيرة للجدل هي تلك المناقشات التي يطرحها حول النصوص الدينيَّة، وشروحاتها الأصوليَّة، ويرى أنَّ أزمتنا الفكريَّة في العالم الإسلامي والعربي تظهر في فهمنا للنصوص فهمًا تراثيًا قديمًا لا يتناسب مع الواقع الذي نعيش فيه، هذا الواقع - في رأيه - لم يعد واقعًا بسيطًا، بل أصبح واقعًا معقَّدًا، ومفتوحًا على احتمالات عديدة، ووسط متغيِّرات كاسحة، وبذلك علينا أن نتعامل مع النصوص بمنهج تفكيكي حفري، يقوم على تفكيك البُنى الثقافيَّة العربيَّة والإسلاميَّة، ثمَّ يقوم باستكشاف أصولها، ومكوِّناتها، من أجل إعادة تركيبها وتحديثها، وفي هذا الصدد يقول: «إنَّ المنحى الحفري التفكيكي شكَّل أهمَّ حدثٍ فكريٍّ في النصف الثاني من القرن العشرين، عند مَن يرى ويسمع، أو يقرأ ويفهم، به تزعزعت ثوابت فكريَّة راسخة، وتداعت قلاع ما ورائيَّة حصينة»[٣]، ولم يقف علي حرب عند التفكيك في قراءاته للنصوص فقط، بل تعدَّاه إلى ما بعد التفكيكيَّة، حيث يرى أنَّ هذا المنهج الأخير سيمارس ثلاث عمليَّات وهي: عمليَّة التفسير، وعمليَّة شرح النصِّ (أي معرفة باطن النصِّ) وكذلك محاولة تطويع مراد المؤلِّف. فكلُّ ذلك بتعدِّي الظاهر، أي باستخدام عمليَّة التأويل، فالتأويل - عنده - عمليَّة من عمليَّات كسر قداسة النصِّ، وتأسيس نصٍّ جديد منه.

---

(١) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، دار الكنوز الأدبيَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٣٧.

(٢) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٦. (٣) المرجع السابق، ص٢٤.

إنَّ معظم ممارسات علي حرب التأويليَّة تسعى إلى قراءة النصوص بعُدَّة ذوقيَّة تسعى لكشف ألاعيب النصِّ - كما يزعم - وتحلِّل آليَّات الحجب بين سطوره، مستندًا إلى أصول تخاطبيَّة يرى أنَّها الأنجع في فهم النصوص، كمبدأ الحجب، ومبدأ المخاتلة والتضليل، ومبدأ الشكِّ.

أمَّا أصوله المعرفيَّة: فهو يؤمن بـ: النسبيَّة، وينفي المرجعيَّة عن النصوص الدينيَّة، ويرى ضرورة نزع القداسة منها، وعدَّها نصوصًا مغلقة يمكن استنطاقها بمناهج حفريَّة وتفكيكيَّة.

وأمَّا أدواته المنهجيَّة: فقد اعتمد على بعض الفلسفات القديمة والحديثة مثل الهيرمونطيقا، والغنوصيَّة، والسميائيَّة، وفكرة «التأويل اللا متناهي».

وسنقف عند كلِّ نقطة من النقاط المذكورة لتحديد المفاهيم والإجراءات النظريَّة والعمليَّة التي يحتكم إليها علي حرب في جلِّ دراساته وبحوثه - بإذن الله -.

نصر حامد أبو زيد:

كاتب مصري[١]، وأستاذ علوم اللغة في الجامعات المصريَّة سابقًا، يقول بأنَّ القرآن منتَجٌ ثقافيٌّ، حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلاميَّة من القاهرة عام ١٩٧٢م، من أبرز مؤلَّفاته: الاتِّجاه العقلي في التفسير، فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مفهوم النصِّ، التفكير زمن التكفير في زمن التكفير، النصُّ والسلطة والحقيقة، المرأة في خطاب الحقيقة، ويعدُّ من أبرز الداعين لإعادة تحديد مفهوم القرآن الكريم ووظيفته.

محمَّد أركون:

كاتب جزائري، من مواليد عام ١٩٢٨م، حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس عام ١٩٦٩م حول «الأنسية العربيَّة في القرن الرابع الهجري»[٢]،

---

(١) الحداثة والحداثة العربيَّة، مداخلات مؤتمر إشهار المؤسَّسة العربيَّة للتحديث الفكري، مجموعة من المفكِّرين، دار بتراء للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢.

(٢) المرجع السابق.

وحاضر في العديد من الجامعات الفرنسيَّة والعربيَّة[١].

معظم مؤلَّفاته بالفرنسيَّة وتُرجمت إلى العربيَّة، يصفه بعض القرَّاء بشيخ العلمانيِّين العرب، ينكر قداسة القرآن، ويُكثر من شتم الفقهاء والصحابة، ويفسِّر القرآن وفق مناهج خليطة يذكر أنَّها ذات سمة لغويَّة وتاريخيَّة، يُظهر اعتراضًا و حِدَّةً على أفكار الفقهاء والأصوليِّين في التراث الإسلامي، كما أنَّه ينكر باسم الاجتهاد العديد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

محمَّد شحرور:

كاتب سوري يحمل دكتوراه في الهندسة المدنيَّة، وقد جاءت دعاواه في كتاب سمَّاه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) طُبع في دمشق عام ١٩٩٠م[٢]، وقد أحدث قلقًا عميقًا لدى عامَّة المثقَّفين وخاصَّة العلماء والباحثين، وظهرت ردود عديدة عليه منها مقالات وأبحاث، ومنها كتب مطوَّلة أفردت للردِّ عليه وكشف أباطيله، أبرزها: كتاب (تهافت القراءة المعاصرة) للدكتور محامي منير محمَّد طاهر الشوَّاف، بيَّن فيه الأصول الماركسيَّة لفكر محمَّد شحرور.

عبد المجيد الشرفي:

كاتب وأستاذ جامعي تونسي، يتميَّز بأسلوبه العربي المتين، وبسعة اطِّلاعه على التراث الإسلامي على وجه العموم، ويعدُّه بعض المهتمِّين بهذه المدرسة أكفأ مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر، غير أنَّ السابقين للذكر أكثر شهرة منه - كما يبدو لي - ومن أهمِّ آرائه في خصوص ما نحن بصدده ضمَّنها كتابيه: (لبِنات)، و(الإسلام بين الرسالة والتاريخ)[٣].

---

(١) http: / /www.ibn-rushd.org /arabic /CV-Arkoun.htm

(٢) http: / /alghad.dot.jo /index.php?news=24741

(٣) إنَّ الدعاية الإعلاميَّة لترويج أفكار أغلب مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر ساعدت على انتشار أفكارهم في الأوساط الثقافيَّة، وذلك لما يتمتَّع به هؤلاء من جرأة على الادِّعاء، وباعتمادهم على بعض المناهج البحثيَّة الحديثة، كما أنَّهم يقومون على تحليل المعلومات بشكل جذَّاب يثير الجدل، غير أنَّ النتائج التي يصلون إليها - دون شكٍّ - تثير الاستغراب دائمًا.

محمَّد عبد السلام الشرفي:

وزير سابق للتربية في تونس، وأستاذ في كليَّة العلوم القانونيَّة[1]، ترأَّس جمعيَّة حقوق الإنسان. صدر له كتاب (الإسلام والحريَّة: الالتباس التاريخي) عام ٢٠٠٢م في تونس، يعرض فيه للنظريَّات التي تبلورت مع قاسم أمين، والطاهر الحدَّاد، وعلي عبد الرزاق، مبيِّنًا كيف يمكن لتلك النظريَّات إعداد مسلم يعيش في سلام ووفاق تامٍّ بين الدين والحداثة، كما له مؤلَّفات قانونيَّة وتربويَّة.

أدونيس (علي أحمد سعيد):

وُلد في قرية سوريَّة تُدعى (قصابين)، تلقَّى علوم العربيَّة على يد والده، أسهم في إصدار مجلَّة (شعر) مع الشاعر السوري الأصل يوسف الخال في سنة ١٩٥٧م، فكان لهذه المجلَّة شأن كبير في الحداثة الشعريَّة، وفي تغيير بنية القصيدة العربيَّة، وهو أيضا من مؤسِّسي اتِّحاد الكتَّاب اللبنانيِّين، وعضو في الأمانة العامَّة للاتِّحاد[2].

من أهمِّ مؤلَّفاته رسالته للدكتوراه (الثابت والمتحوِّل)، وقد أثار ضجَّة عند نشرها في سنة ١٩٧٤م، وتضمَّنت أفكارًا حداثيَّة صريحة من أهمِّها مراجعة فهم التراث الإسلامي.

ويتبع هؤلاء جملة من الدارسين الذين ارتضوا العلمانيَّة منهجًا، والتأويل إستراتيجيَّة لبحث الموروث الإسلامي، وهم أقلُّ شهرة من المذكورين، ولهم دراسات وأطروحات منشورة في الجامعات العربيَّة، كما يسعى معظمهم إلى إيجاد موقع مرموق في مواقع شبكة المعلومات «الإنترنت».

---

(١) الحداثة والحداثة العربيَّة، مجموعة من المفكِّرين، ص٢.

(٢) يُنظر: حوار مع أدونيس الطفولة، الشعر، المنفى، ص١٩٣ - ١٩٨.

الفصل الثاني

إستراتيجيات التخاطب عند المحدثين

مفهوم الخطاب والنصّ

أركان التخاطب وطرق الاستدلال

مفاهيم معرفيّة موجّهة للحمل على غير الظاهر عند المُحدَثين

إستراتيجيّات الحمل على غير الظاهر عند المُحدَثين

المبحث الأوَّل
مفهوم الخطاب والنصّ

أوَّل ما يظهر لنا ونحن بصدد تحديد مفهوم الخطاب والنصِّ، وجود التباس محيِّر في التفريق بين هٰذَيْن المصطلحَيْن، ويغلب على الظنِّ أنَّ سبب هذا الالتباس يعود إلى تعدُّد التخصُّصاتِ والفنون التي تستخدم الخطاب والنصَّ على أنَّهما وثيقة فكريَّة رمزيَّة تصلح لإيصال المعارف في المجال الثقافي العامِّ والخاصِّ.

إنَّ المتتبِّع لمصطلح الخطاب والنصِّ يلحظ تطوُّرًا سريعًا في دلالة كِلا المصطلحَيْن، حتَّى آل الأمر إلى عجز بعض الباحثين عن التفريق بينهما، ولا سيَّما الباحثون المُحْدَثون، وقد نتج عن هذا الالتباس ظهور بعض المصطلحات الجامعة للمصطلحَيْن معًا في الساحة اللغويَّة، مثل (خطاب النصِّ)، و(نصُّ الخطاب)، و(النصُّ بنية خطابيَّة)، و(الأدب خطاب نصِّي)، و(الخطاب النصِّي)... وغيرها[1]، ويذكر الدكتور سعيد يقطين «أنَّ أغلب البُنْيَوِيِّين في السبعينيَّات، وخاصَّة جنيت Jenate في مجال تحليل السرد لا يفرِّقون بين الخطاب والنصِّ، ويعدُّونهما شيئًا واحدًا؛ لأنَّهم كانوا يركِّزون اهتمامهم على البُعد «النحوي» أو ما يحدِّد «سرديَّة» العمل السردي. ولم يكونوا يهتمُّون بالبُعد «الدلالي»»[2].

ويبدو أنَّ السعي وراء البُعد النحوي لكِلا المصطلحَيْن حلٌّ ناجع مبدئيًّا للتفريق بينهما، غير أنَّ هذا المنهج سيحيلنا على محدِّدات افتراضيَّة وشكليَّة لا تتناسب مع نظرة زمرة من المُحْدَثين للمصطلحَيْن في المجال التأويلي، فدلالة الخطاب والنصِّ

---

(١) النصُّ والخطاب والاتِّصال، العبد، محمَّد، الأكاديميَّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٧.

(٢) مجلَّة عالم الفكر، في الأدب والنقد واللغة: من النصِّ إلى النصِّ المترابط، يقطين، سعيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلَّد ٣٢، العدد ٢، ٢٠٠٣م، ص٧٦.

قد استخدمها علي حرب ونصر أبو زيد ومحمَّد أركون بطريقة مهجَّنة يُراد بهما تحديد أفكار تراثيَّة - كما يزعمون - بمناهج معاصرة خليطة، لذا سأسلك منهجًا خاصًّا لتتبُّع مفهومهما من خلال المحورَيْن الآتيَيْن:

١) مفهوم الخطاب والنصّ في عُرف الدراسات التراثيَّة.

٢) مفهوم الخطاب والنصّ في بعض الدراسات المعاصرة.

مفهوم الخطاب والنصّ في عُرف الدراسات التراثيَّة

ولنبدأ بمفهوم الخطاب والنصّ في عُرف علماء التراث: فالخِطاب - بكسر الخاء - من المصطلحات الشائعة في المعاجم التراثيَّة، وينحو مفهوم الخِطاب منحًا عامًّا؛ فيعني عندهم «مراجعة الكلام»[(١)]، وقد عرَّفه جار الله الزمخشري بـ «المواجهه بالكلام»[(٢)]، أمَّا في الاستعمال الأصولي فإنَّه اكتسب معنًى خاصًّا تخاطبيًّا، كما أنَّهم حرصوا على إعطائه صبغة دينيَّة ليتناسب هذا المصطلح مع اهتمامهم في استنباط المعاني من النصوص الشرعيَّة، فالآمدي (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) يُعرِّف الخطاب على أنَّه «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام مَن هو متهيِّىء لفهمه»[(٣)]، أمَّا صاحب (الحدود الأنيقة) فقد عرَّف مفهومه بسهولة بأنَّه: «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»[(٤)]، وحينما أراد الأنصاري (ت٩٢٦هـ) أن يخصِّص هذا المفهوم ويطبِّقه على الخطاب القرآني قال: «والمراد بخطاب الله إفادة الكلام النفسي الأزلي»[(٥)]،

---

(١) مادَّة (خطب). لسان العرب، ج١، ص٣٦١. العين، ج٤، ص٢٢٢،.

(٢) أساس البلاغة، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر محمَّد الخوارزمي، دار الفكر، دمشق - سوريا، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ج١، ص١٦٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن محمَّد أبو الحسن، ج١، ص١٣٦.

(٤) حدُّ الكلام: إنَّه حديث النفس أو نطق النفس أو مدلول أمارات وضعت للتفاهم. اُنْظُر: المنخول في تعليقات الأصول، الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، ت: محمَّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط٢، ١٤٠٠هـ، ج١، ص١٠١.

(٥) الحدود الأنيقة، الأنصاري، زكريَّا محمَّد زكريَّا، ت: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١١هـ، ج١، ص٦.

وذكر الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) في (المستصفى) تعريفًا مشابهًا لذلك[١]، بل حظيت هذه الإضافة الأخيرة بتأييد الكثير من الأصوليِّين[٢].

يتكوَّن الخِطاب عند علماء التراث من عدَّة خصائص من أهمِّها التخاطب؛ أي مراجعة الكلام بين قطبَيْن المخاطَب والمخاطِب، فهما يتخاطبان[٣]، وجمع الكفوي فيما اختار من تعريفاته عدَّة خصائص للخطاب فقال: «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام مَن هو متهيِّئ لفهمه[٤]، أحترز باللفظ عن الحركات، والإشارات المفهمة بالمواضعة، وبالتواضع عليه عن الألفاظ المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنَّه لا يسمَّى خطابًا»[٥]، وبقوله لمَن هو متهيِّئ لفهمه عن الكلام لمَن لا يفهم كالنائم.

إنَّ التعريفات التراثيَّة للخطاب تفترض أنَّ الخطاب لا يوجَّه عبثًا، وإنَّما هو

---

(١) لا يعترف السلف بهذا التعريف، ويرون أنَّ كلام الله تعالى متعلِّق بذاته، فهو متكلِّم بالطريقة التي تليق به، ويبدو أنَّ فكرة الكلام النفسي فتحت بابًا أمام القدامى، والمُحْدَثين في التشكيك بالنقل الذي وصل إلينا، وهذا ما ألمحنا له من سرد بعض حوارات أركون، وهي فكرة شائعة بين المؤوِّلين الجدد.

(٢) هنا يجدر بنا أن نشير إشارة مستدركة من عدِّ فكرة «الكلام النفسي» تأييدًا لمَن يرون أنَّ انتقال الكلام من النفس إلى النطق والكتابة مدعاة للتغيير والتبديل كما يذكر في ذلك محمَّد أركون في الكثير من حواراته، إذ يرى عمليَّة انتقال الكلام من النفس إلى النطق ثمَّ إلى الكتابة من العمليَّات المعقَّدة والتي لا تسلم من التغيير والتبديل والإضافات، وبذلك ينصب المؤوِّلون الجدد مبدأهم التشكيكي مستندين على تعريف الخطاب بأنَّه كلام نفسي، ولا يعني القدامى هذا الاستنباط؛ لأنَّ جمهور الأصوليِّين كانوا يقرُّون هذه الإضافة تنزيهًا للمولى عزَّ وجلَّ من التشبيه لصفات المخلوقين، ولم يعتقد أحد من المسلمين أنَّ القرآن بانتقاله من الله تعالى إلى جبريل ثمَّ إلى المصطفى صلَّى الله عليه وسلَّم حدث له شيء من التغيير، يُنظر: الكليَّات، الكفوي، أيُّوب بن موسى، ت: عدنان درويش ومحمَّد المصري، مؤسَّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص٤١٩.
ركَّز أركون على هذه الفكرة في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ويكفي القارئ أن يقرأ مقدِّمة الكتاب لكي يلمس دعواه.

(٣) مادَّة (خطب). لسان العرب، ابن منظور.

(٤) ورد هذا التعريف كما ذكرنا أيضًا عند الإمام الآمدي. يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن محمَّد أبو الحسن، ج١، ص١٣٦.

(٥) الكليَّات، الكفوي، أيُّوب بن موسى، ج١، ص٤١٩.

وسيلة للتواصل يستعين بها المتكلِّم لكي يُرسل رسالة للمتلقِّي، هذا المتلقِّي - طبقًا للتعريفات السابقة - ينبغي أن يكون واعيًا أمام المتكلِّم؛ إذ يستطيع بالتعاون مع المتكلِّم أن يفهم في الأقلِّ المواضعات اللغويَّة، ويبقى عليه أن يكشف المقصود من الاستعمال، ويتوقَّف الفهم لمراد المتكلِّم في هذه الحالة على الحصيلة المعرفيَّة التي يمتلكها المتلقِّي عن لغة المتكلِّم وأسلوبه في التخاطب.

أمَّا النصُّ فلم يسلم على الرغم من شيوعه في الدراسات التراثيَّة من التطوُّر المثير، الذي يشعر الباحث عن دلالته الاصطلاحيَّة بشيءٍ من الاختلاط المفاهيمي؛ وذلك لأنَّه متداوَل في الكثير من المجالات وبطرق متنوِّعة، فتنوَّعت تبعًا لذلك أبعاد المصطلح الدلاليَّة، وعندما نحاول تتبُّع جذر هذا المصطلح، والإمساك بدلالته المركزيَّة نجده يرتكز على ثنائيَّة الغموض والوضوح تارة[1]، وتارة أخرى يرتكز على ثنائيَّة الابتداء والانتهاء، وسنبيِّن هاتَيْن الثنائيَّتَيْن بعد أن نُشير بأنَّ ثنائيَّة الابتداء والانتهاء هي التي تصف شكل النصِّ الذي يقابل الخطاب، وهو المعني في هذا الكتاب، أمَّا ثنائيَّة الغموض والوضوح فإنَّنا سنذكر عنها لمحة من باب الاستطراد؛ لأنَّ الخلط بين تعريفات النصِّ الواردة في التراث من أهمِّ الملحوظات التي رأيناها عند مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين فكان ذلك مدعاة لتوضيح دلالة النصِّ في التراث كما وردت، وحسب انتمائها لأيِّ ثنائيَّة.

تذكر بعض المصادر التراثيَّة أنَّ النصَّ عند بعض الأصوليِّين واللغويِّين يصف شكل الكلام إذا شكَّل في مجمله معنًى قائمًا بذاته، بحيث إنَّه تشكَّل ببداية وانتهى بنهاية مفيدة، وهو بهذا الوصف يُرادف مصطلح «المتن»، فإذا كان الكلام يُشكِّل بنية متماسكة تعود إلى مؤلِّف ما فإنَّ العرب تُطلق عليه مصطلح النصِّ أو المتن، وهذا التعريف هو التصوُّر الشكلي للكلام المتكامل عند بعض علماء التراث، وهو شبيه بمفهوم النصِّ الحديث «Text»، وفي حقيقة الأمر أنَّ الإشارات لمثل هذا التعريف في المعاجم اللغويَّة ليست متوافرة بكثرة، ولكن يمكن ملاحظتها بين السطور، ففي

---

(١) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، يحيى، ص٢٩٨.

(لسان العرب) ورد أنَّ أصل النصِّ يُشير إلى «أقصى الشيء وغايته»[١]، أي الدلالة على المستوى الأقصى من كلِّ معنى دلَّ عليه، ويقول ابن منظور: «ونصُّ كلِّ شيءٍ منتهاه»[٢]، فهذه الإشارات تُشير إلى أنَّ النصَّ له بداية ونهاية، ثمَّ يُضيف سمة أخرى للنصِّ بالإضافة لسمة الابتداء والانتهاء، وهي أنَّ النصَّ يتألَّف من نسيج متماسك، وفي ذلك يقول ابن منظور: «نصُّ المتاع جعل بعضه على بعض»[٣]؛ أي جعله متراكبًا بعضه على بعض، يؤلِّف نسيجًا منسجمًا ينتهي على شاكلة بنية مستقلَّة.

وباختصار يرتكز مفهوم النصِّ هنا على ثنائيَّة الابتداء والانتهاء، وهذه الثنائيَّة إذا أُسقطت على الكلام فإنَّها ستشير إلى مستوى من القول يشكِّل بنية لها بداية ونهاية، وفي الوقت نفسه يتألَّف من نسيج مترابط، وعلى هذا النحو اعتمد أصحاب الجدل والكلام هذا المفهوم الشكلي للنصِّ على أنَّه وصفٌ مجرَّدٌ للفظ الكتاب والسنَّة، فيُقال الدليل إمَّا نصٌّ أو معقولٌ، وكذلك عرَّفوا النصَّ بأنَّه «حكاية اللفظ على صورته»[٤].

وللفائدة؛ فقد جاء في (لسان العرب) استقصاء وافٍ عن جذر كلمة «نص»، فالنصُّ: «رفعك الشيء، ونصَّ الحديث ينصُّه نصًّا: رفعه. وكلُّ ما أُظهر، فقد نُصَّ. وقال عمر بن دينار: ما رأيت رجلًا أنصُّ للحديث من الزُّهري؛ أي أرفع له وأسند. يُقال نصَّ الحديث إلى فلان رفعه، وكذلك نصصته إليه. ونصَّت الظبية جيدها: رفعته»[٥].

وبناءً على هذا الاستشهاد عرَّف بعض الأصوليِّين من الأحناف مثلًا النصَّ بأنَّه «ما يزداد وضوحًا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلِّم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة»[٦]، وهو تعريف لمستوى معيَّن من الوضوح النصِّي، وليس تعريفًا للمتن نفسه، والنصُّ بهذا المعنى مختلف عن معناه الذي يُقابل كلمة «Text» الإنجليزيَّة.

(١) مادَّة (نصص). لسان العرب، ابن منظور. (٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) تفسير البحر المحيط، أبو حيَّان الأندلسي، محمَّد بن يوسف، ت: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج٢، ص٢٠٣.
(٥) مادَّة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.
(٦) أصول السرخسي، السرخسي، أبو سهل، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج١، ص١٦٤.

إذن من خلال أقوال ابن منظور السابقة يمكننا أن نتفهَّم التطوُّر الدلالي الذي طرأ على مصطلح النصّ في الدراسات التراثيَّة، بحيث استقرَّ كلُّ مصطلح في دائرته التصنيفيَّة، فما كان له علاقة في توضيح المعاني ارتكز على ثنائيَّة الوضوح والخفاء، وما كان في وصف الكلام ارتكز على ثنائيَّة الابتداء والانتهاء.

ويبدو أنَّ النصَّ استُعمل في أوَّل الأمر للدلالة على كلِّ خطاب أفاد حكمًا معيَّنًا، من دون الاهتمام بطبيعة هذا الخطاب الحامل لهذا الحكم من حيث الغموض أو الوضوح، فالشافعي يحدُّ النصَّ على أنَّه «خطاب يُعلم ما أريد به من الحكم»[١]، سواء أكان هذا الخطاب مستقلًّا بنفسه، أو عُلم المراد به بغيره[٢]، ثمَّ تطوَّر حتَّى أصبح يُعنى بتصنيف درجة القول من حيث وضوح الحكم.

بقي معنا أن نلتفت إلى بعض استشهادات ابن منظور؛ فيقول: «النصُّ الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنصُّ التوقُّف، والنص التعيين على شيء ما»[٣]، ومعنى التوقُّف الإثبات للشيء كما أراده صاحبه دون تدخُّل فيه، ومن هذا اللفظ أُخذ المعنى الشرعي لكلمة التوقيف؛ «فحين يُقال إنَّ القرآن توقيفي؛ فهذا يعني أنَّه ثابت محبوس على ما قرَّره الشارع الحكيم، لا يجوز التدخُّل فيه أو تغيير هيئته»[٤]، ثمَّ ذكر صاحب (اللسان) عنصرًا مميَّزًا لكي يستكمل فكرته ويُعرِّف النصَّ الأعظم عند المسلمين - القرآن الكريم - فقال: «النصُّ الإسناد إلى الرئيس الأكبر»[٥] وهذا يعني مطلق الثبات؛ لأنَّ الإسناد رفع الشيء إلى صاحبه، دون التصرُّف فيه، أي نقله بدقَّة تامَّة. ولما كان معنى النصِّ الإسناد إلى الرئيس، فقد ألزم المسنِد نفسه بمَن هو أعلى منه رتبة، فلا يجوز التغيير في نصِّه، فما بالك والرئيس هذا، هو الأكبر[٦]، لذا قال صاحب

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، البصري، أبو الحسين محمَّد، ت: خليل الميس، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ج١، ص١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٩٤ - ٢٩٥.

(٣) مادَّة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.

(٤) نحو النصِّ، نقد النظريَّة وبناء أخرى، أبو خرمة، عمر محمَّد، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٧.

(٥) مادَّة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.

(٦) نحو النصِّ، نقد النظريَّة وبناء أخرى، أبو خرمة، عمر محمَّد، ص٢٧.

(اللسان) في أواخر مادَّة نصص: «ومنه قول الفقهاء: نصُّ القرآن ونصُّ السنَّة؛ أي ما دلَّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام»[(١)].

مفهوم الخطاب والنصّ في بعض الدراسات المعاصرة

نلاحظ أنَّ الخِطاب في الاستعمال الحديث قد تشكَّل بمفاهيم متعدِّدة حسب الوظيفة المُسنَدة إليه، فمصطلح الخِطاب يقترن - غالبًا - بوصف وظيفة معيَّنة، كالخِطاب السياسي، أو الخِطاب الصوفي، أو الخِطاب الفلسفي، أو الخِطاب التاريخي، أو الخِطاب الاجتماعي، أو الخِطاب الديني، فإذا أُطلق لفظ الخطاب مسندًا إليه وظيفة أيدلوجيَّة فالمقصود من هذا التركيب (التوجُّه والمذهب)، أمَّا إذا قُصد من هذا المصطلح وصف لشكلٍ من القول فالمقصود منه الحدث الرمزي الذي يُستخدم لإيصال المعنى للمخاطَب، وقد يكون «شفويًّا أو تحريريًّا»[(٢)]، أو إشاريًّا.

إذا أردنا تحديد مفهوم الخِطاب من الجانب اللغوي التركيبي فيعني الشكل اللغوي الذي يشكِّل جملةً بكلِّ أركانها، وبعض الدراسات اللسانيَّة تُعرِّفه بـ «الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة»[(٣)]؛ أو «كلُّ كلام تجاوز الجملة سواء كان مكتوبًا أو ملفوظا»[(٤)]، غير أنَّ هٰذَيْن التعريفَيْن غير دقيقَيْن؛ لأنَّ الجملة المكتملة تحمل معاني متكاملة تصلح أن تكون خطابًا للتواصل.

أمَّا مدلول الخِطاب في الثقافة الغربيَّة فقد سار كما يذكر صاحبا (دليل الناقد الأدبي) في «خطَّيْن رئيسيَّيْن يتمثَّل أوَّلهما في المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف بـ «تحليل الخطاب»، والثاني ببعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيويَّة، وخاصَّة في

---

(١) مادَّة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.

(٢) معجم المصطلحات اللغويَّة، البعلبكي، رمزي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٧٠م، مادَّة (خطاب).

(٣) إستراتيجيَّات الخطاب، مقاربة لغويَّة تداوليَّة، الشهري، عبد الهادي بن ظافر، ص٣٧.

(٤) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار لبيضاء - المغرب، ط٤، ٢٠٠٥م، ص١٥٥.

التاريخانيَّة الجديدة، وما يُعرف بالدراسات الثقافيَّة»[١].

ثمَّ نلاحظ هذا المصطلح قد اتَّخذ عند المدرسة البرغماتيَّة مدلولًا اصطلاحيًّا مهمًّا بعدما هيمنت الكثير من المفاهيم التي لا تتجاوز الوصف الشكلي للخطاب، فأضاف الفيلسوف بول قرايس Paul Grice عناصر مهمَّة في تعريف الخطاب، إذ يرى أنَّ الخطاب يتألَّف «بدلالات غير ملفوظة يدركها المتحدِّث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة»[٢]، وبهذا نلاحظ أنَّه توافق في نظرته مع بعض النظرات المعرِّفة للخطاب في التراث الإسلامي، فكلاهما لا يعوِّل كثيرًا على الجانب الشكلي لتعريف الخطاب، ويفترضان أنَّ الخطاب يرتكز على عناصر وهي المخاطِب والمخاطَب والرسالة، وأنَّ هدف الرسالة يتَّضح بالتعاون من كِلا الطرفَيْن في المقام التخاطبي التداولي، وعلى هذا نكتفي بإيراد تعريف المدرسة التخاطبيَّة لأنَّها تنظر إلى المصطلحات في مقامها الطبيعي والاستعمالي، وإلَّا فهناك مدارس غربيَّة فلسفيَّة تعرِّف الخطاب تعريفًا افتراضيًّا بعيدًا عن طبيعة اللغة التواصليَّة.

فإذا كان الخطاب قد تعدَّدت تعريفاته في الثقافة الغربيَّة، فإنَّ النصّ «Text» بصفة عامَّة أصبح من أكثر الموضوعات بحثًا وتصنيفًا، فكلٌّ مدرسة تعرِّفه حسب رؤيتها الفلسفيَّة الخاصَّة بها؛ فبعضها يحاول أن يُبرز النصّ من خلال مميِّزاته وخواصِّه النوعيَّة، ولا سيَّما الأدبيَّة منها، وبعضها الآخر يكتفي بالتعريف الشكلي لبنيته، أمَّا حين نبتغي البحث عن بعض المفاهيم المشابهة لتعريفات علماء التراث فنجدها عند بعض المشاهير من علماء اللسانيَّات الذين ينظرون إلى النصّ على أنَّه بنية متماسكة من الكلمات تترابط بنسيج متماسك، ومن أشهر هؤلاء اللسانيِّين هاليداي، ورقيه حسن، وهارفج، وفاينريش، وبرنيكر.. وغيرهم.

وعلى هذا سأسرد تعاريف هؤلاء المشاهير من علماء اللسانيَّات لعلَّنا نصل إلى تصوُّر واضح لمصطلح النصّ، فهارتمان P. Hartmann يُعرِّف النصّ بأنَّه «علامة

---

(١) المرجع السابق. (٢) المرجع السابق.

لغويَّة أصليَّة، تُبرز الجانب الاتصالي والسيميائي»[١]، وهو تعريف عامٌّ ولكنَّه يركِّز على السمة التواصليَّة التي تتيحها مكوِّنات النصِّ نفسه، وهارفج R. Harweg يرى أنَّ النصَّ «ترابط مستمرٌّ للاستبدالات السنتجميميَّة [الائتلافيَّة] التي تُظهر الترابط النحوي في النص»[٢]. ونعلم بأنَّ الترابط النحوي ينتج معنًى معيَّنًا، أمَّا فاينريش H. Weinrich فيقول هو: «تكوين حتمي يحدِّد بعضه بعضًا، إذ تستلزم عناصره بعضها بعضًا لفهم الكلِّ»[٣]. وبرنيكر H. Brinker يقول إنَّه: «تتابع متماسك من علامات لغويَّة، أو مركَّبات من علامات لغويَّة لا تدخل تحت أيِّ وحدة لغويَّة أخرى أشمل»[٤].

فالمشترك الأساسي بين التعريفات السابقة وبين بعض التعريفات السائدة في التراث الإسلامي، أنَّ كلَّ هذه التعريفات تقوم على وصف السطح اللغوي، وبيان العلاقة بين المفردات في تشكيل النصِّ وارتباطه بمعناه.

ولا يخفى على الدارس أنَّ ما أوردناه ليس كلُّ التعريفات، بل هناك من التعريفات ما حظي باهتمام الباحثين بصفة عامَّة، واستورده المؤوِّلون الجدد في دراساتهم للنصِّ، وعلى هذا نشير إلى تعريف جوليا كرستيفا Julia Kristeva للنصِّ مثلًا، حيث ترى أنَّ النصَّ «جهاز [نظام] لغوي، يُعيد توزيع نظام اللغة بكشف العلاقة بين الكلمات التواصليَّة مشيرًا إلى بيانات مباشرة تربطها بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمتزامنة معها»[٥]، فاستنتج الدكتور صلاح فضل من هذا التعريف أنَّ النصَّ يقوم في تصوُّر جوليا كرستيفا على مبدأ مهمٍّ وهو: الإنتاجيَّة والتفاعل؛ أي أنَّ النصَّ عمليَّة إنتاجيَّة؛ ويخضع النصُّ إلى عمليَّة تتجاوز اللغة، وتعتمد عمليَّة الإنتاج على عمليَّات منطقيَّة، ورياضيَّة تستطيع أن تفكِّك النصَّ وتستنطقه[٦].

---

(١) علم لغة النصِّ: المفاهيم والاتِّجاهات، بحيري سعيد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص١٠٨.

(٢) المرجع السابق. (٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٩.

(٥) بلاغة الخطاب وعلم النصِّ، فضل صلاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد١٦٤، ط١، ١٩٩٢م، ص٢٢٩.

(٦) المرجع السابق.

فهذا المبدأ تبلوَر بصوَر واضحة عند الفيلسوف رولان بارت Roland Barthes في فلسفته التفكيكيَّة، ويرى أنَّ «النصَّ يمارس التأجيل الدائم، واختلاف الدلالة، والمعنى ليس متمركزًا، ولا ينطوي في ثنايا النصِّ، إنَّه ليس نهائيًّا، فرولان بارت لا يعتقد أنَّ النصَّ يُحيل على فكرة معصومة، بل على لعبة متنوِّعة ومخلوقة»[1].

وبناءً على ما ذكرنا نلاحظ أنَّ مفهوم النصِّ لم يبقَ عند حدود التعريفات الشكليَّة أو الوظيفيَّة، وإنَّما أخذت المدارس الغربيَّة في تحديد مفهوم النصِّ وفقًا لفلسفتها المعتمَدة، فالبنيويَّة حدَّدت ماهيَّة النصِّ من خلال اللغة ذاتها، وأعرافها التي تتحكَّم في ربط هذا المنتج، غير أنَّ التعامل مع هذا النصِّ ينبغي أن يركِّز على اللغة التي يرون أنَّ بنيَتها وهي في مرحلة «الكتابة» قادرة على الاستقلال، وليس هناك حاجة للرجوع إلى المؤلِّف لهذا النصِّ، فإذا أراد القارئ أن يحلِّل هذا النصَّ فعليه أن يطمئنَّ للغة، ويجزم بأنَّ علاماتها تشير بصدق إلى العالم الخارجي[2].

فيحاول البنيويُّون أن ينطلقوا من فلسفة لا تتجاوز معايير اللغة بوظائفها المختلفة، في حين أنَّ التفكيكيَّة لا تعبأ بمثل هذا التوصيف، ولا تَعتدُّ به، وترى النصَّ عمليَّة إنتاجٍ لا تضع في الحسبان أنَّ للغة وظيفة أساسيَّة تتحدَّد بمعرفة المرسِل والقناة والمتلقِّي، وإنَّما للنصِّ قوَّته وفضاؤه، وهو يعتمل طوال الوقت متفاعلًا مع القارئ، فيفكُّ لغة الاتصال، ويعيد بناء لغة أخرى ذات حجم، دون عمق ولا سطح؛ لأنَّ اتِّساع اللغة عند أصحاب الفلسفة التفكيكيَّة ليس اتِّساع الشكل، أو الإطار الشكلي لها، ولكنَّه اتِّساع الحركة التركيبيَّة[3].

إذن يتَّجه التفكيك بشكل أساسي إلى نقد التصوُّر البنيوي، من حيث إنكار ثبات المعنى في منظومة النصِّ، وتهميش الفرد المُنتِج، وتحويل مسار السلطة الدلاليَّة إلى حركة الدالِّ، فيتَّخذ النصُّ عندهم شكلًا حيًّا يستغني عن مؤلِّفه؛ لأنَّ النصَّ يتكفَّل

(١) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٢) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٢٦٢.

(٣) بلاغة الخطاب وعلم النصِّ، فضل صلاح، ص٢٣١.

بإظهار المعنى للمتلقِّي، ويُنصِب المتلقِّي مكانة المؤلِّف؛ لكي يكون حرًّا في التعامل مع تراكيب النصِّ، وأنساقه، وحركة بنيانه دون الاقتصار على الوقوف على المقاصد التي يريدها المخاطِب.

الخطاب عند المنظِّرين للحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين

يغلب على المنظِّرين للحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين استخدام مصطلح الخطاب في عناوين كتبهم ومقالاتهم على أنَّه التوجُّه والمذهب، وهذا يظهر لنا جليًّا في إسناد صفة الديني إليه كثيرًا؛ أي أنَّهم يعنون به ذلك التوجُّه الإسلامي الأيدلوجي الذي ينطلق من مصدرَيْن أساسيَّيْن هما القرآن والسنَّة كما فهمه السلف عن الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم -. وإذا خُصِّص مصطلح الخطاب بمخصوص «القرآني» فإنَّهم يقصدون به تلك الرموز والإشارات القرآنيَّة التي تحمل في طيَّاتها معاني ودلالات مفتوحة لمَن أراد أن يستنطق النصَّ.

ولم يقتصر المؤوِّلون الجدد على هذا الفهم فقط، وإنَّما كان شأنهم شبيهًا بشأن بعض المعرِّفين للخطاب - كما أوضحنا سابقًا - فدلَّ الخطاب معهم على الحدث الرمزي الذي يُستخدَم لإيصال المعاني، ولا يختلفون مع المعرِّفين لماهيَّة الخطاب حيث إنَّه يكون شفويًّا أو تحريريًّا أو إشاريًّا، وإنَّما الاختلاف يبدو في عدِّ مكوِّنات النصِّ على أنَّها طبقات وشحنات لا يمكن الوصول إليها بكيفيَّة موضوعيَّة، وأنَّها قابلة للاستنطاق من أيِّ مؤوِّل؛ ومن ثمَّ أضافوا لماهيَّة الخطاب فكرتَيْن اثنتَيْن عوَّل عليهما المؤوِّلون الجدد كثيرًا، وهما:

١) إنَّ الخطاب القرآنيَّ حدث يعتمد على المجاز والرمز، وليس خطابًا تواصليًّا بيِّنًا.

٢) إنَّ الخطاب القرآنيَّ نتاجٌ ثقافيٌّ، وتاريخيٌّ يخضع للنقد، شأنه شأن أيِّ منتَجٍ بشريٍّ.

فالفكرة الأولى تنقل مصطلح الخطاب من النظرة الشكليَّة إلى تحديد مفهومٍ اصطلاحيٍّ لا ينطلق من الأصول الجذريَّة للمصطلح، ويأخذ اتِّجاهًا مخالفًا حسب

تصوُّرهم الخاصّ الذي يحوِّل الخِطاب من وسيلة تواصليَّة إلى وسيلة من الرموز تغذِّي التأمُّل، والخيال، والفكر، والعمل، وتغذِّي الرغبة في التصعيد والتجاوز[١]، ويرى علي حرب أنَّ ذا اللُّبِّ «لا يقف عند الظاهر المنطوق للخطاب، بل يطلب الغائر، أو المطمور، أو المستتر، أي يطلب معنى المعنى»[٢]. ومعنى المعنى على حدِّ قول علي حرب «ليس سوى الظاهر، أو السطح، أو الشكل، أو التشكيل، أو الدالِّ، وقد حجب نفسه، وتحوَّل إلى عمقٍ أو لا مرئيٍّ أو محتوى أو باطن»[٣]، فهذه الماورائيَّات لا سبيل للكشف عنها - حسب رؤيته - حتَّى يتخلَّص القارئ من سلطة المؤلِّف، ويعطي نفسه الحقَّ الكامل في التصرُّف بالمعاني، فعمليَّة قراءة الخطاب القرآنيِّ «ثروة بيانيَّة جماليَّة، وثروة ثقافيَّة، أو فضاء للتأويل الحرِّ المفتوح»[٤].

فلا يعدُّون الخطاب وسيلة من وسائل التخاطب التي ينبغي أن تحمل رسالة ومقصدًا إلى المخاطَب، وبهذا أسقطوا هذا الفهم حتَّى على الخطاب القرآنيِّ، ولعلَّ هذه النظرة الغريبة، والمستهجنة جاءت من عدِّ القرآن كالأناجيل، يقول محمَّد أركون: الخطاب القرآنيُّ «ليس إلَّا مجازات عالية تتكلَّم عن الوضع البشري، إنَّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا، أمَّا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانيَّة تحويل هذه التعابير المجازيَّة إلى قانون شغَّال، وفعَّال، ومبادئ محدودة تُطبَّق على كلِّ الحالات وفي كلِّ الظروف»[٥].

وفي هذه الحالة نلاحظ الخطاب اختطَّ خطَّيْن رئيسَيْن مثلما هو موجود في الدراسات الغربيَّة، فتحليل تراكيب الخطاب عندهم ينبغي أن يخضع للتحاليل الأسلوبيَّة التي تبحث عن التوقُّعات الدلاليَّة في بنية الخطاب، ولكن بمناهج عرفانيَّة، أمَّا المبادئ التاريخانيَّة، فنجدها في الفكرة الثانية، وهي:

- الخطاب القرآنيُّ نتاج ثقافيٌّ وتاريخيٌّ يخضع للنقد، شأنه شأن أيِّ منتَجٍ بشريٍّ.

---

(١) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمَّد، ص٢٩٩.

(٢) نقد النص، حرب، علي، ص٢٤.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص٢٥.

(٥) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمَّد، ص٢٩٩.

إنَّ هذه الفكرة البارزة في تفكير المؤوِّلين الجدد تهدف إلى نزع القداسة عن الخطاب القرآنيِّ، ومن ثمَّ مساواة الخطاب القرآنيِّ بالخطابات البشريَّة المختلفة، والمهمُّ لدينا في هذا السياق توضيح أثر هذه الفكرة في تحديد مفهوم الخطاب عند المؤوِّلين الجدد، وهو تعريف يتوهَّم بأنَّ كلَّ الخطابات على شاكلة واحدة، وأنَّها قابلة للنقد والتحليل دون وضع أيِّ اعتبار لمكانة هذا الخطاب أو ذاك؛ لأنَّها - أي الخطابات - ولا سيَّما الدينيَّة نتاج ثقافة في تاريخ معيَّن تأثَّر بالصراعات الاجتماعيَّة والأيدلوجيَّة، فدلالات الخطاب تتأثَّر بالمتغيِّرات التاريخيَّة والثقافيَّة، وعلى أيِّ حال فإنَّها متساوية.

لا يدرك المؤوِّلون الجدد الخطأ الذي ينتج من عدِّ الخطابات على مستوًى واحدٍ في الفهم والتحليل، فهناك الخطاب الشرعيُّ، والخطاب القانونيُّ، وهما خطابان لا يمكن أن يتشكَّلا إلَّا بوظيفة تواصليَّة (تخاطبيَّة)؛ أي يحويان رسالة مقصودة من المخاطِب إلى المخاطَب، أمَّا إذا كان هذا الخطاب يحمل إبداعًا أدبيًّا فإنَّه يكون حرًّا طليقًا يبتغي الفنَّ والجمال، ولا يلزم أن يكون ذا رسالة واضحة وبيِّنة، فإذا قام الحامل بهذا التنميط السقيم، وألغى المُراديَّة، والقصديَّة من الخطاب القرآنيِّ، والخطاب القانونيِّ؛ فإنَّه سيصل إلى نتائج سقيمة في مرحلة حمل معاني الخطابات وتحليلها، وعلى أقلِّ تقدير فقد ينتج عن مساواة الخطابات على شاكلة واحدة، اعتماد منهجٍ واحدٍ في تحليلها، وبهذا قد يصلح ذاك المنهج لنوع من الخطابات، ولا يصلح دون شكٍّ للآخر، فلا نستطيع اعتماد مناهج أدبيَّة في تحليل الخطابات الدينيَّة والقانونيَّة، ولا يمكننا أيضًا اعتماد مناهج موضوعيَّة صارمة في تحليل الخطاب الأدبيِّ.

النصُّ عند المنظِّرين للحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين

استقرَّ مفهوم النصِّ عند المنظِّرين للحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين في دائرة تصنيفيَّة غريبة عن الفهم السائد في التراث الإسلامي، ولعلَّ الفكرتَيْن المهيمنتَيْن في تحديد ماهيَّة الخطاب - كما ذكرنا - لها علاقة بيِّنة في إيضاح سبب

الغرابة التي نلمسها في تحديدهم لجنس النصِّ القرآنيِّ ووظيفته، ربَّما لا يختلف علماء التفسير مع هؤلاء المؤوِّلين في كون النصِّ القرآنيِّ نصًّا لغويًّا، غير أنَّ هذا النصَّ إلٰهيُّ المصدر، معنًى ولفظًا، وهو «منسوج من جنس لسان العرب، ومؤلَّف من جمل مترابطة تشكِّل عناصر ذات دلالات خاصَّة بها، وتتضافر هذه العناصر لتؤلِّف كلامًا يفيد قصدًا دلاليًّا معيَّنًا»[1]، وليس منتَجًا ثقافيًّا كما يقول نصر حامد أبو زيد[2]، ولا جهازًا لغويًّا ينتج دلالات بعيدة عن مقاصد المتكلِّم كما يرى علي حرب[3]، وإنَّما المقاصد معتبَرة في فهم النصوص الشرعيَّة.

لعلَّ من المفيد أن نذكر بأنَّ النصَّ القرآنيَّ فيه ما هو ثابت لا يتغيَّر يجب الوقوف عنده، وهناك متغيِّرات في الأحكام تخضع للاجتهاد من ذي البصيرة، لذا وضع علماء التفسير أساسًا لأيِّ حمل يُحمَل عليه النصُّ، ولا يجوز تحويل النصِّ القرآنيِّ إلى ميدانٍ لإنتاج الدلالات والرموز الفكريَّة، والثقافيَّة التي من شأنها التغيُّر والتبدُّل، فالقرآن الكريم جاء «معرِّفًا بالأحكام الشرعيَّة، وجاء تعريفه بهذه الأحكام كلِّيًّا لا يختصُّ بشخص، أو حال، أو زمان، أو شرط، أو ركن أو غير ذلك، وجاءت تلك الأحكام الكلِّيَّة مستوعبة كلَّ الظروف، والأحوال، والطاقات»[4].

وعلى الحامل أن يفهم أنَّ هذا النصَّ يُحمَل وفق آليَّات موضوعيَّة، يضيق عندها الفهم اللغوي الصرف، والفهم التاريخاني الضيِّق، ولا يعترف بأيِّ إسقاطات عرفانيَّة بعيدة كلَّ البُعد عن مقاصد الشارع؛ فالحامل عليه أن يعتدَّ بآليَّات اللغة العربيَّة، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه وغير ذلك.

---

(١) كتاب الأمَّة (سلسلة دوريَّة تصدر كلَّ شهرَيْن): منهج السياق في فهم النصِّ، بودرع، عبد الرحمٰن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الدوحة - قطر، العدد ١١١، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٣١.

(٢) يُنظر: مفهوم النصِّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٣، ١٩٩٦م، ص٩.

(٣) يقول علي حرب: «لم يعُد النصُّ مجرَّد أداة معرفيَّة، بل أصبح هو نفسه ميدانًا معرفيًّا مستقلاً؛ أي مجالاً لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنَّا نعرفه عن النصِّ والمعرفة في آن». يُنظر: النصُّ والحقيقة، نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧.

(٤) منهج السياق في فهم النصِّ، بودرع، عبد الرحمٰن، ص٣٢.

أمَّا المؤوِّلون الجدد فإنَّهم يفهمون النصَّ بعد تحويله إلى كينونة دلاليَّة مستقلَّة عن مصدره، ومن ثمَّ يقومون بتفكيك النصِّ تفكيكًا تحليليًّا إلى وحدات بنائيَّة، حتَّى يصبح للنصِّ استقلاله التامَّ الذي يُتيح لهم إسقاط نشاطاتهم النقديَّة عليه دون أيِّ تقديس لهذا النصِّ، ورؤية علي حرب إلى النصِّ خير دليل على ذلك، فهو يستبعد منهجَيْن يظنُّ أنَّهما من آليَّات الحجب «أوَّلًا المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعدُّ الخطاب مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته، موجود في عقل أعلى، أو متعالٍ إلٰهيٍّ أو إنسانيٍّ يتَّصف بالمعنى والقصد، ثمَّ يستبعد ثانيةً المنهج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النصِّ بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه»[(١)]، ويضع بديلاً عن ذلك بما يسمِّيه (أنطولوجيا النصِّ) أي أنَّ للنصِّ تفرُّدًا خاصًّا لا يضع اعتبارًا للقائل، ولا لأيِّ ظروف دالَّة على مقصد القائل.

أمَّا نصر حامد أبو زيد فإنَّه يبلوِر مفهومًا آخرًا للنصِّ، ويرى حقيقته وجوهره يقوم على أنَّه «منتَجٌ ثقافيٌّ، والمقصود بذلك أنَّه تشكَّل في واقع معيَّن، وثقافة معيَّنة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا»[(٢)]. ثمَّ يستنتج عنصرًا شبيهًا بفكرة النصِّ أو الكتابة عند رولان بارت «Ecriture» التي ترى الكتابة تقوم بمثابة المؤسَّسة الاجتماعيَّة، والنصُّ جنس من أجناس المؤسَّسة الاجتماعيَّة، فيتميَّز النصُّ طبقًا لهذه النظرة بأعراف وشفرات وتقاليد متعارَف عليها في مجتمع مخصوص[(٣)]، وبما أنَّ النصَّ القرآنيَّ خضع للتدوين في مرحلة من المراحل التاريخيَّة؛ فإنَّه بذلك محصور بعمليَّتَيْن من حيث النقل، أولاهما المشافهة، ثمَّ التدوين بالكتابة، وبذلك لا يكون النصُّ كيانًا لغويًّا، بل النصُّ له «فاعليَّة من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصَّهم الأساسيَّ»[(٤)]، ولهم الأحقِّيَّة في استنطاقه والاستفادة منه لإحداث التفاعل بين المتلقِّي والنصِّ.

---

(١) أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، حرب، علي، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٣.

(٢) مفهوم النصِّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ص٥٢.

(٣) يُنظر: دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٢٦٠.

(٤) مفهوم النصِّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ص٥٥.

ومن المؤوِّلين الذين حاولوا توضيح ماهيَّة النصِّ الباحث الجزائري محمَّد أركون الذي يرى «أنَّ القراءة للنصِّ القرآنيِّ تُنتِج نصوصًا ثانويَّة، أو تفاسير»[١]؛ أي أنَّه كيان مفتوح يحوي مجموعة من الدلالات والمعاني المتغيِّرة.

وفي نهاية المطاف يتَّضح لنا أنَّ النصَّ في منظومة المؤوِّلين الجدد المعرفيَّة مختلف عمَّا هو سائد في الدراسات التراثيَّة، وهو أشبه بالمفاهيم التي أُطلِقت على النصِّ الأدبيِّ في الثقافة الغربيَّة، وهذا الأمر من أهمِّ المسوِّغات التي تدعو المؤوِّلين الجدد إلى تفضيل الحمل على غير الظاهر، فالنصُّ الأدبيُّ نصٌّ مفتوح لا يُقصَد به معنًى معيَّنًا، في حين أنَّ النصَّ الدينيَّ له مكانة مقدَّسة في منظومة المسلمين المعرفيَّة، وأنَّ طبيعة النصِّ الدينيِّ - كما أسلفنا - ذات سمة رساليَّة تحمل معاني متعلِّقة بالوجود والحياة والبعث، كذلك يحمل النصُّ الدينيُّ أحكامًا في العقيدة الإسلاميَّة، وأحكامًا تهذيبيَّة أخلاقيَّة، وأحكامًا فقهيَّة متعلِّقة بأقوال المكلَّفين وأفعالهم، وهي تنقسم إلى عبادات ومعاملات، فكلُّ ما ينتظم شأن العباد به، فهو متضمَّن في النصِّ الدينيِّ.

إذن هو ليس نصًّا يحمل تأمُّلات ذاتيَّة، أو فلسفة شخصيَّة، أو يعرض وجهة نظر خاضعة للمناقشة، تُفهم على الوجه الذي تقتضي إرادة القارئ أن تُفهم به، ويُؤخذ منها ويُردُّ بحسب تلك الإرادة.

إنَّ القارئ لهذه النصوص عليه أن ينطلق من مسلَّمة مفادها أنَّ هذه النصوص صادرة عن حكيم عليم: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[٢]، فلا يصحُّ مساواة النصِّ الدينيِّ بالنصوص الأخرى، ولا يمكن تقييد النصِّ بتاريخ معيَّن، أو بثقافة معيَّنة ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٣]، فالله جلَّ جلاله أراد لكتابه أن يكون خالدًا، وصالحًا ومصلحًا لكلِّ زمان ومكان، وهذا الأمر يقتضي قراءة النصِّ قراءة استكشافيَّة، تعمل على كشف ما يحمله من مقاصد، وبيان ما يُبشِّر به من رسالة تقوم على الأمر والنهي، وذلك كلُّه وفق ما تقتضيه قواعد اللغة العربيَّة، والأصول التخاطبيَّة المرشدة لقواعد الفهم المعتمَدة من علماء المسلمين.

---

(١) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمَّد، ص٨٧.

(٢) سورة النمل: الآية ٦.

(٣) سورة السجدة: الآية ١-٢.

المبحث الثاني
أركان التخاطب وطرق الاستدلال

بما أنَّ الحمل عمليَّة أوَّليَّة تتطوَّر بعد ذلك إلى تفسير، وتأويل من المتلقِّي، فلا بدَّ إذن أن تُضبَط هذه العمليَّة بأصول استدلاليَّة علميَّة تعصم الحمل من الانزلاق إلى فهمٍ فاسدٍ يظنُّ الحامل أنَّه توصَّل إلى فهمٍ صحيحٍ كاشفٍ للحقيقة.

لقد توصَّلنا في المباحث السابقة إلى ضرورة البحث عن المقاصد في النصوص الدينيَّة، وفهم طبيعة اللغة التشريعيَّة، والنظر في السياق العامِّ للنصِّ لكي يتحقَّق الانسجام الكامل بين معطيات النصِّ، والأسس العامَّة التي وصلت إلينا من المبلِّغ الأوَّل نبيِّنا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم، فلا سبيل للحامل الموضوعي الذي يبتغي العلميَّة في قراءة النصوص الدينيَّة إلَّا أن يقف عند هذه العناصر الثلاثة السالفة الذكر؛ لأنَّ تضافر هذه العناصر - كما يبدو - يؤسِّس منهجًا علميًّا رصينًا لحمل المعاني القرآنيَّة كما أرادها الشارع عزَّ وجلَّ.

وبقليل من التمعُّن في كتب علماء الأصول نلاحظ أنَّ هذه العناصر هي من أهمِّ المسلَّمات التي تؤسِّس منهجهم الفكري في تحليل النصوص الدينيَّة، وحمل معانيها على دلالات محدَّدة، وقد بذلوا جهدهم في تقنين هذه المسلَّمات من خلال النصِّ نفسه، فلا تسمح طبيعة النصِّ الدينيِّ بعد انقطاع الوحي بمراجعة المخاطِب - جلَّ شأنه - كما هو الحال في النصوص البشريَّة، فوجد علماء الشريعة أنفسهم مع النصِّ، ينطلقون منه، وإليه يعودون، مستندين إلى بعض التفاسير التي وصلت من المعلِّم الأوَّل صلَّى الله عليه وسلَّم، وبعضٍ من صحابته.

وبما أنَّ النصَّ الدينيَّ قد «أودع الله تعالى فيه من الحكمة الخالدة للبشر، والمعرفة المتجاوزة للأمكنة والأزمنة، والمعانقة للروح الخلَّاقة في الإنسان حيث

كان، ومتى عاش هذا الإنسان»[1]؛ فإنَّ المؤمنين به على يقين من أنَّ هذا النصَّ الربَّانيَّ به خصيصة التجدُّد والاستمرار، فلا يمكن حصر كلِّ دلالاته على فهمٍ معيَّن، ولا يمكن أيضًا أن يسمحوا للأهواء الذاتيَّة «العرفانيَّة» أن تتدخَّل في عمليَّة حمل المعاني، ولذا شرع الأصوليُّون في تأسيس جملة من المبادئ - كما شرحناها سابقًا - كانت بمثابة الموجِّهات الفكريَّة لديهم في التعامل مع الدلالات والمعاني، كذلك وضعوا في حسابهم أنَّ النصوص الدينيَّة جاءت للتواصل، وأنَّ هذا التواصل يقوم على أركان، أو ما يمكن تسميته في العلم الحديث بأركان التخاطب[2]، ولعلَّ النظر في هذه الأركان، وتحديد إسهامات كلِّ ركن في حمل معاني النصِّ الدينيِّ من أهمِّ الطرق الإجرائيَّة التي تكشف عن مدى علميَّة أيِّ منهج يتعامل مع النصوص بصفة عامَّة، مع عدم تجاهل منشأ هذا النصِّ أو ذاك، بمعنى عدم تجاوز قداسة مراد المخاطِب، ومن ثَمَّ احترام النصِّ والخطاب، والنظر في السياق، وبعد ذلك يمكن للمتلقِّي أن يبحث عن دلالة المعاني حسب ما تقتضيه إسهامات كلِّ هذه الأركان.

ويبدو لي أنَّ نظام المقاصد يمكن تتبُّعه من خلال تفاعل أركان التخاطب بعضها مع بعض، كلٌّ ركن حسب إسهاماته، وتقوم هذه الإسهامات على تحويل نظام اللغة المجرَّد إلى نظامٍ تواصليٍّ تخاطبيٍّ، بإستراتيجيَّة مترابطة لا يصحُّ فيها قطع إسهامات أيِّ ركن عن الآخر، فلا يستطيع المخاطِب أن ينتج الرسالة دون أن يضع في حسابه حال المخاطَب، ولا يستطيع المخاطَب أن يفترض موت المخاطِب، ولا يمكن عقلًا فصل الخطاب والنصِّ عن بقيَّة الأركان ولا سيَّما السياق.

ومع تصفُّح سريع في بعض كتب التراث يتَّضح لدينا رسوخ هذه الفكرة في التقنين اللغوي بصفة عامَّة، إذ لم يهمل علماء العربيَّة في ممارساتهم لفهم المقاصد أيَّ إسهام من إسهامات أركان التخاطب، وكان كلُّ ركن حاضرًا بحدوده في أذهان

---

(١) يُنظر: القراءة في الخطاب الأصولي - الإستراتيجيَّة والإجراء، رمضان، يحيى محمَّد، ص٥٠٦.

(٢) تتألَّف دائرة التخاطب من أربعة عناصر وهي المخاطِب، والمخاطَب، والخطاب، والمساق، وتعمل هذه العناصر على تحويل نظام اللغة من نظام مجرَّد إلى نظام تواصلي تخاطبي بين المتخاطبين. يُنظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٣٧ - ١٦٥.

المشتغلين في علوم اللغة، بل أُسِّست الكثير من القواعد اللغويَّة بناءً على تعاضد هذه الأركان التي يؤثِّر كلٌّ منها في الآخر، ولا شكَّ أنَّ الهدف من صوغ القواعد اللغويَّة إنَّما هو لإيضاح المعاني من الجمل والمفردات؛ ولذا يرى ابن هشام (٧٦١هـ) - رحمه الله - أنَّه: «ينبغي أن يتجنَّب المُعرِب أن يقول في حرفٍ في كتاب الله تعالى أنَّه زائدٌ؛ لأنَّه يسبق إلى الأذهان أنَّ الزائد هو الذي لا معنى له، وكلام الله سبحانه منزَّه عن ذلك»[١]، فأسَّس ابن هشام هذه القاعدة مراعيًا مكانة المخاطِب سبحانه وتعالى، فلو لم يحترز العلماء من مثلِ هذه المسائل لوقع الكثير من الناس في استدلالٍ منافٍ لما هو مقصود من الشارع جلَّ شأنه.

لقد عوَّل الإمام الشاطبي على هذه الأركان تعويلًا كبيرًا ليس في إظهار المعاني فقط، بل في معرفة إعجاز النظم، ومعرفة مقاصد الكلام، فيقول: «إنَّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم الكلام فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنَّما مداره على مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة الخطاب نفسه، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه، بحسب حاله، وبحسب المخاطَبين، أو بحسب غير ذلك»[٢].

ومهما توهَّمنا وضوح الرسالة اللغويَّة، فإنَّ حضور أركان التخاطب كافَّة ودون أيِّ استثناء أمر في غاية الأهمِّيَّة، ولا نقصد في ذلك الحضور الزمني؛ أي التعاقب الفوري[٣]، بمستوى أفقي، فالمعاني لها منطق خاصٌّ، تتحقَّق حين ندرك مدارها الذي تدور فيه وهي: المواضعات اللغويَّة، ويستخدمها المخاطِب بكيفيَّة مقاصده، مستندًا إلى مبدأَين وهما: الإفهام، والصدق، ثمَّ يلي المدار الأوَّل الأصول المنطقيَّة، وهي متشابهة - تقريبًا - بين عامَّة الشعوب، فضلًا عن كونها رابطًا بيانيًّا معرفيًّا بين المخاطِب والمخاطَب، وأخيرًا الأصول التخاطبيَّة التي تتوارثها الأجيال وتكون

---

(١) الإعراب عن قواعد الأعراب، ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، عالم الكتاب، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٥٢م، ص١٠٨.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٣، ص٣٤٧.

(٣) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٥٢.

بمثابة الأنموذج الموحَّد بين المتكلِّمين في المجتمع اللغوي الواحد[١].

هذه المدارات تتطلَّب منَّا تفكيكًا وبناءً لمعرفة دلالات النصوص والخطابات، وتتحقَّق هذه العمليَّة بمعرفة إسهامات كلِّ ركن من أركان التخاطب، وهي كالآتي:

١ ـ المخاطِب:

المخاطِب هو منتِج الرسالة، والنصّ الدينيّ - القرآن والسنَّة الصحيحة - جاء من وحي يوحى، ولا يمكن على هذا الاعتبار مساواة النصّ الدينيّ بالنصوص البشريَّة، غير أنَّ المولى - عزَّ وجلَّ - أنزل كتابه متَّفقًا مع نظام اللغة العربيَّة الفصحى، وبذلك لا ضير في التعامل مع لغة النصّ الدينيّ على أنَّها مشابهة للنصّ العربيّ الفصيح كما هو المعهود عند العرب، والبحث عن مقاصد النصّ يخضع في عمليَّاته الأولى لما هو معهود في النظام اللغويّ العربيّ، كما أنَّه منسجم مع الحقائق الخارجيَّة، ولا يبتعد الحمل عن الظاهر إلَّا بدليل، ولا يجوز التكلُّف في الحمل بحثًا عن المعاني[٢]، ولا يجوز أيضًا الخروج عن المعاني البيِّنة التي يمكن استخلاصها من الأصول التخاطبيَّة المعتبَرة.

لقد امتاز النسيج اللغوي في القرآن «بترابط أجزائه وتماسك كلماته وجمله وآياته، مبلغًا لا يدانيه فيه أيُّ كلام آخر، مع طول نَفَسه، وتنوُّع مقاصده»[٣]، وجرى هذا التنوُّع مرتبطًا بغرض الإفهام؛ أي إفهام المقاصد للمكلَّفين، وتحقيق المناط كما يذكر الأصوليُّون[٤]، فإذا نظرت في العلاقات التي تربط الوضع بالاستعمال، تدرك أنَّ

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٧٥ - ٧٦.

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمَّد، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٤م، مج١، ص٤٤.

(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، ص٢٦٤.

(٤) تحقيق المناط يعني تعليق الشارع للحكم بوصفٍ فنعلم ثبوته فى حقِّ المعيَّن، كأمره باستشهاد ذوي عدلٍ ولم يعيِّن فلانًا وفلانًا، فاذا علمنا أنَّ هذا من أصحاب العدل كنَّا قد علمنا أنَّ هذا المعيَّن موصوف بالعدل المذكور فى القرآن، وكذلك لمَّا حرم الله الخمر والميسر فاذا علمنا أنَّ هذا الشراب المصنوع من الذرة والعسل خمرًا علمنا أنَّه داخل فى هذا النصّ. يُنظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ت: عبد الرحمٰن بن محمَّد بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية، الرياض - السعوديَّة، ط٢، ج٣، ص٢٥٤.

هذه الإستراتيجيَّة تُعين الحامل على تحديد المعاني، ومن ثمَّ تحديد المقاصد.

ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّ المناهج التي تدعو إلى إقصاء المؤلِّف بل وتعلن موته لا تصلح أبدًا في دراسة النصِّ الدينيِّ؛ لأنَّها لا تتناسب مع نصٍّ شرعيٍّ قانونيٍّ يُراد منه تطبيق تعاليم محدَّدة وفق مراد الشارع.

فالنصُّ القرآنيُّ يحوي نُظُمًا وتشريعات ربَّانيَّة، تُعرف هذه التشريعات بالبحث عن المقاصد، وهو نصٌّ يتضمَّن إعجازًا بيانيًّا، ويحوي مقاصد وأحكامًا أُسبِغت عليها سمة الخلود، والتجدُّد، والاستمرار. يقول علَّامة العصر ابن عاشور: «ولا شكَّ أنَّ الكلام الصادر عن علَّام الغيوب تعالى وتقدَّسَ لا تنبني معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكلُّ ما كان من الحقيقة في علمٍ من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك، فالحقيقة العلميَّة مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ إليه»[١]، فأيُّ نصٍّ يساوي النصَّ القرآنيَّ؟! وهو النصُّ الذي لا تنقضي عجائبه أبدًا.

٢ ـ الخطاب:

الخطاب يعني الرسالة اللغويَّة بعد الاستعمال[٢]، وقد ذكرنا سابقًا أنَّ الجمل والكلمات المجرَّدة لا تبوح بمعانٍ معيَّنة في مرحلتها التجريديَّة، وإنَّما تكتسب دلالتها من المقاصد الاستعماليَّة، فالوضع مرتبط باستعمال المخاطِب، وهو يقوم باختيار مجموعة من المواضعات حسب مقاصده التي يريدها، بحيث تتَّصل هذه المواضعات لتكون دلالات يملك مضامينها على نيَّة إفهام المخاطَب، وترتبط هذه المواضعات ببعضها ترابطًا محكمًا من خلال نظامَيْن: النظام الأوَّل يكون داخليًّا ويتحكَّم في شكل اللغة من حيث تركيبها المعهود والمتواضع عليه في المجتمع اللغوي الواحد، والنظام الثاني نظام خارجيٌّ يسير مطابقًا للحقائق الخارجيَّة[٣]، وهذه الحقائق تُدرَك بأصول منطقيَّة، وتخاطبيَّة.

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمَّد، مج١، ص٤٤.

(٢) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٩.

وتشير مفردات الخطاب - المواضعات المستعمَلة - بتضافر النظامَيْن إلى موجودات في العالم الخارجي يريد المخاطِب أن يثير حولها شيئًا من التفاعل بغرض التخاطب، أو نقل بعض الأفكار والمعتقدات.

أمَّا فيما يتعلَّق بالخطاب القرآنيِّ فإنَّه جاء - من حيث المبدأ - شبيهًا بالكلام العربي، يخضع لقانون المواضعات المستعمَلة، وليس ثمَّة في القرآن لفظ خالٍ من الاستعمال المقصود، واستثنى بعض العلماء الحروف المقطَّعة في أوائل السوَر على أنَّها بمثابة «الإشارة إلى الحروف التي يتركَّب منها الكلام»[١]؛ فألفاظ القرآن تشير إلى جملة من التشريعات، والمعتقدات، والغيبيَّات التي لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثلها، وهذه المنظومة قد أودعها الله تعالى في كتابه لغرض هداية الناس في كلِّ زمان ومكان، فالنصُّ يخاطب الإنسان خطابًا بيِّنًا واضحًا؛ لكي يلجأ إليه المؤمن في إصلاح شؤون معاشه.

وممَّا يجب الإشارة إليه «أنَّ عظَمة القرآن لا تتوقَّف على أن ننتحل له وظيفة جديدة، ولا أن نحمِّله مهمَّةً ما أنزل الله بها من سلطان؛ فإنَّ وظيفته في هداية العالم أسمى وظيفة في الوجود، ومهمَّته في إنقاذ الإنسانيَّة أعلى مهمَّة في الحياة»[٢].

واستنادًا إلى هذه الوظيفة «الهداية» جاء الخطاب القرآنيُّ على وجوه متعدِّدة، ذكر الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) في (الإتقان) أنَّ ابن الجوزي (ت٧٥١هـ) حصرها في خمسة عشر وجهًا، وقال غيره هي أكثر من ثلاثين وجهًا، تدور جلُّ هذه الوجوه لتحديد مقصود المخاطَب، أو ما يُراد إبلاغه من ذلك الخطاب[٣].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمٰن، ت: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج٢، ص١١٢.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، ص٢٩٧.

(٣) ذكر الإمام السيوطي وجوه المخاطبات في القرآن الكريم، نذكر منها على سبيل المثال:
١- خطاب العامِّ والمراد به العموم كقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾، ٢- خطاب الخاصِّ والمراد به الخصوص كقوله: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾، ٣- خطاب العامِّ والمراد به الخصوص كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ لم يدخل فيه الأطفال والمجانين، ٤- خطاب الخاصِّ والمراد العموم كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ افتتح الخطاب بالنبيِّ والمراد سائر من يملك الطلاق، ٥- خطاب الجنس كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾، ٦- خطاب

ولم تتحدَّد معظم المخاطبات بزمن معيَّن، ولا بمكان محدود، ولا سيَّما آيات الأحكام، فإنَّها جاءت بسياقٍ ممتدٍّ، يحوي هذا السياق حدودًا وأحكامًا كُتِب لها الخلود، ومن ثمَّ اكتسب هذا النصُّ مجموعة من المزايا، ومن أهمِّ هذه المزايا سمة التجدُّد والاستمرار؛ فأصبح الخطاب الدينيُّ خطابًا عمليًّا، تشريعيًّا، وليس خطابًا لغويًّا فارغًا من المضامين المُشَرِّعة.

فإذا كنَّا أثبتنا - سابقًا - مفهوم «معهود العرب في التخاطب» كما ذكر الإمام الشاطبي، فإنَّنا لا نعني ثبات المعاني على فهم طائفة من العرب عاشت في زمن معيَّن، وإنَّما الحامل يتَّخذ هذا المسلك أنموذجًا يحتذي به، يقف عند المعنى الأصلي ويزيد عليه؛ «لأنَّ الزيادة على المعاني الأساسيَّة قد تتهيَّأ لأقوام آخرين، وتُحجَب عنه أقوام، ورُبَّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أفقه منه»[1].

إذن لا تقف عمليَّة الحمل على عصر من العصور، وللحامل المؤهَّل الحقُّ في استنطاق النصِّ متى تكشَّفت له الحقيقة المطابقة لمقصد الخطاب، فهو يستمدُّ هذه الأحقِّيَّة من طبيعة النصِّ الدينيِّ نفسه، الذي «لا تنفد جواهره، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردِّ»[2].

= النوع نحو: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾، ٧- خطاب العين نحو: ﴿وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ﴾، ولم يَرِد في القرآن (يا محمَّد) تعظيمًا له وتشريفًا وتخصيصًا بذلك عمَّا سواه وتعليمًا للمؤمنين ألَّا ينادوه باسمه، ٨- خطاب المدح نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ولهذا وقع خطابًا لأهل المدينة، ٩- خطاب الذمِّ نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَعۡتَذِرُواْ ٱلۡيَوۡمَۖ﴾ ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، ١٠- خطاب الكرامة كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾، ١٢- خطاب التهكُّم نحو: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾، ١٣- خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾، ١٤- خطاب الواحد بلفظ الجمع نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ إلى قوله ﴿فَذَرۡهُمۡ فِي غَمۡرَتِهِمۡ﴾ فهو خطاب له وحده إذ لا نبيَّ معه ولا بعده، ١٥- خطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو: ﴿أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾، والخطاب لمالك خازن النار وقيل لخزنه النار والزبانية فيكون من خطاب الجمع بلفظ الاثنين.
نلاحظ أنَّ هذه الوجوه تتحدَّد وفقًا للمراد منها، رغم صيغتها الظاهرة التي تدلُّ على خطاب معيَّن، ولكن المقصود بالخطاب يمكن استظهاره من خلال السياق بمفهومه العامِّ. يُنظر: **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، ج٢، ص٨٨ - ٩٢.

(١) **التحرير والتنوير**، ابن عاشور، محمَّد، مج١، ص٤٤.

(٢) عن عليٍّ رضي الله عنه أنَّه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما

٣ ـ المخاطَب:

المخاطَب هو المتلقِّي للرسالة اللغويَّة الذي يقوم بتفكيك الخطاب[1]، ومحاولة فهمه فهمًا يأخذ أحد اتِّجاهَيْن: إمَّا أن يكون فهمًا موضوعيًّا، أو فهمًا ذاتيًّا عرفانيًّا، وقد أعطى المؤوِّلون الجدد للمخاطَب دورًا كبيرًا في عمليَّة الحمل، وذلك بتنصيبه مكانة المخاطِب في تحديد مقاصد الخطاب، وإلغاء مراده، وإعطائه الحقَّ الكامل في التصرُّف بالمعاني والدلالات، فإذا استحوذ المخاطَب على النصِّ، وخرج عن الأنظمة التخاطبيَّة التي تراعي إسهامات أركان التخاطب في إظهار المعنى، فإنَّ المخاطَب يكون بذلك قد اتَّخذ إستراتيجيَّة عرفانيَّة، لا تبتغي الموضوعيَّة في حمل المعاني.

أمَّا إذا ألتزم المخاطَب في فهمه للنصوص بالمواضعات اللغويَّة، واضعًا في اعتباره أنَّ هذه المواضعات تخضع لأساسَيْن اثنَيْن وهما أصول منطقيَّة، وأصول تخاطبيَّة، فإنَّه بذلك سيصيب الموضوعيَّة التامَّة في فهم مدلولات الخطاب والنصِّ.

لذا امتاز المنهج الأصوليُّ في قراءة النصوص بالموضوعيَّة التامَّة؛ وذلك لاستناد الأصوليِّين إلى أُسُسٍ استدلاليَّة تراعي إسهامات أركان التخاطب، أمَّا المُحْدَثون من المؤوِّلين الجدد، فقد أوقعوا أنفسهم في مغبَّة التحاليل العرفانيَّة الذوقيَّة، فانتهى بهم الأمر إلى نتائج اصطدمت مع الثوابت القطعيَّة في الدين الإسلامي، وهنا تظهر عندنا المفارقة بين المنهجَيْن، ولعلَّنا في المباحث القادمة نزيد هذا الأمر إيضاحًا، لكن السؤال المثار هنا ما هي الأصول اللغويَّة التي ينبغي على الحامل مراعاتها؟ وما الأصول التخاطبيَّة البارزة التي تتَّجه للكشف عن مقاصد المتكلِّم؟

= بينكم هو الفصل ليس بالهزل مَن تركه من جبار قصمه الله ومن اتَّبع الهدى في غيره أضلَّه الله وهو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الردِّ ولا تنقضي عجائبه مَن قال به صدق ومَن حكم به عدل ومَن خاصم به فلج ومَن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم. يُنظر: التفسير الكبير، الرازي، فخر الدين محمَّد بن عمر التميمي، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، مج٢، ص٥.

(١) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٥٥.

في البداية نلاحظ أنَّنا لم نسأل عن الأصول المنطقيَّة؛ لأنَّ المتكلِّم - في الخطاب العادي - يكون بصيرًا بكلامه، منطقيًّا في ترتيب أحداثه دون تعمُّدٍ مباشرٍ منه في العادة، وتختلف هذه المنطقيَّة حسب مقدرة المتكلِّم على الإفصاح، فلا يكون المتكلِّم مبيِّنًا، ولا فصيحا حتَّى يؤلِّف حديثه بمراتب منطقيَّة لا يُنكر عليه السامع منطقه في القول، فإذا لم يلتزم المتكلِّم بالمنطقيَّة في ترتيب أحداثه فإنَّه سينفصل عن مجتمعه اللغوي، وسيصبح عَيِيًّا يصعب التواصل معه.

فالأصول المنطقيَّة كما يرى الإمام الجرجاني (ت ٤٧١هـ) عاملٌ أساسيٌّ لمعرفة المعاني، والناظم ينبغي عليه كي ينظم كلامه بشكل سليم أن يراعي تناسق الدلالات بحيث لا تصطدم مع المنطق. حينها تتلاقى الألفاظ مع معانيها طبقًا لما يريده المتكلِّم، وما على الحامل إذا ابتغى الوصول إلى المراد إلَّا أن ينظر في تناسق دلالات الألفاظ «على الوجه الذي يقتضيه العقل»[1].

إنَّ معرفة المراد من الدلالات يحتكم بشكلٍ أساسيٍّ إلى العقل، وكذلك معرفة معنى المعنى، فالعقل المنظِّم الأساسيُّ لحركة الألفاظ، وتفاعلها مع المعاني، ولا تظهر المعاني المُرادة - كما ذكرنا سابقًا - من معنى اللفظ المعجميِّ، ولا سيَّما في اللغة العربيَّة، إذ للغة العربيَّة مدارات واستعمالات بلاغيَّة، ولا سبيل للكشف عنها حتَّى تُعرَض على العقل، فيقوم العقل بعمليَّة الاستبصار؛ أي يُرجِع الرسالة اللغويَّة إلى منظومة الاستعمال المعهود من المتكلِّم، وعندها تتكشَّف حقيقة من الحقائق الموصلة للمعنى المراد، ولا يظنُّ الحامل أنَّ الأصل المنطقيَّ العقليَّ يكفي، فلا بدَّ من تضافر الأصول اللغويَّة، والتخاطبيَّة.

قبل الحديث عن الأصول اللغويَّة، والتخاطبيَّة، دعونا نتحدَّث عن أثر الأصول المنطقيَّة في توضيح المعنى بالأمثلة؛ لنربط بها أثر الأصول اللغويَّة بعد ذلك.

تقول العرب: فلان «كثير رماد القدر» أي أنَّه مضياف، «طويل النجاد» أي طويل

---

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر، ت: محمَّد ألتونجي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ج١، ص٥٦.

القامة، فلانة «نؤوم الضحى» أي أنَّها مترفة، مخدومة عندها من يكفيها.

إذا عرضنا العبارات السابقة للفحص سيتَّضح لدينا أنَّ المعنى الأوَّل لا يتناسب مع مقصد المتكلِّم، فالعبارة الأولى مثلًا جاءت في مقام المدح، فما دلالة الرماد؟ وكيف جاءت لتعطي معنًى مدحيًّا للموصوف؟

هنا يستبصر الحامل المراد بكثرة الرماد أنَّ الموصوف تُنصب عند بيته القدور لإكرام الضيف، ولمَّا كَثُرت القدور، يستلزم من ذلك كَثرة إحراق الحطب التي إن أفنتها النار أصبحت رمادًا كثيرًا، فيعرف العربيُّ أنَّ صاحب هذا الرماد كان يُكرم ضيفه.

نلاحظ أنَّ هذا الفهم الذي تتحكَّم فيه بعض العناصر الثقافيَّة يرتبط في بداية الأمر بأصول لغويَّة، وعليه ما كان للأصل المنطقيِّ أن يقف عند أيِّ عبارة من العبارات حتَّى يفحصها في المستوى اللغوي أوَّلًا، ومن ثمّ لا نستطيع أن نستحضر المعاني دون ربط الأصول المنطقيَّة بالأصول اللغويَّة.

إذن يستلم الحامل الرسالة بمكوِّناتها اللغويَّة ويفحصها بمنطقه الإنساني، لكن الأصول اللغويَّة التي ينتفع منها الحامل يجب النظر إليها في عمليَّة الحمل على أنَّها:

أوَّلًا: مقياس لمعرفة صحَّة استعمال الكلام وإنتاجه.

ثانيًا: وسيلة تفسيريَّة تكشف المراد الفعلي للمتكلِّم.

فالحامل في النصِّ الدينيِّ لا ينظر في المسار الأوَّل؛ لأنَّ القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة بلغا الدرجة العليا في الفصاحة والبلاغة، فضلًا عن صحَّة التراكيب، وحسن السبك، أمَّا النصُّ البشريُّ فإنَّه عرضة للخلل، ولا يسلم أرباب البيان في أحيان قليلة من الخطأ والزلل، فالحامل ينظر في المسار الثاني لكونه وسيلة تفسيريَّة للنصِّ، يستعين بكلِّ المستويات اللغويَّة لكي يصل إلى المعنى المراد، فلا بدَّ أن ينظر في المستوى المعجميِّ وفي التراكيب ليستخلص معاني النحو، ويحدِّد الوجوه البلاغيَّة، كلُّ هذه العمليَّات تخضع كما قلنا إلى العقل، أي منطق اللغة.

يشرح الإمام الجرجاني هذه الفكرة ويُثبت أنَّ اللغة حين تُستخدَم في الواقع الاستعمالي تكون على ضربَيْن: «ضَرْبٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ

وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبِر عن زيدٍ مثلًا بالخروج، على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس. وضَرْبٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمَّ نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض»[1].

ربَّما علينا أن نزيد من توضيح مراد الجرجاني حين قال: «ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة»، ويقصد أنَّ الحامل لا يعرف المعنى المراد من الألفاظ، إلَّا بمجموع المعاني الحاصلة من مجموع المستويات اللغويَّة، وامتزاجها بالأُسُس المنطقيَّة، بعدها تكون هذه المستويات أدلَّة يُستدَلُّ بها على مقصد المتكلِّم.

أمَّا الأصول التخاطبيَّة، فإنَّ أثرها الأساسي يتبلوَر في تحديد الغرض من الخطاب، فقد نصل إلى معنى المعنى، ولكن ذلك لا يلزم منه الوصول إلى المراد، ولكي نصل إلى مراد المتكلِّم كما أراده هو، فعلينا أن ننظر في المقام التخاطبي، ونستثمر جميع السياقات الخارجيَّة، خذ مثلًا قول القائل: «صافحت اليوم ثعلبًا»، ربَّما يحمل المخاطَب هذه العبارة مستندًا إلى مبدأ التبادر، فيتبادر إلى ذهنه في المرحلة اللغويَّة الصرفة، أنَّه صافح حيوانًا، فتتدخَّل القدرات العقليَّة إلى صرفها إلى معانٍ عدَّة من بينها: أنَّه صافح رجلًا خبيثًا، أو صافح رجلًا ماكرًا، أو صافح رجلًا ذكيًّا، كلُّ هذه المعاني وغيرها واردة، وهنا يستعين الحامل بالسياق التخاطبي ليبين مراد المتكلِّم، فإذا كان المقامُ مقامَ ذمٍّ، فإنَّ وصف الرجل المُصافَح بالمكر، أو الخبث أَوْلى، وأمَّا إذا كان المقامُ مقامَ مدحٍ، فإنَّ وصف المُصافَح بأنَّه ذكيٌّ أبلغ لتوضيح غرض المتكلِّم.

إذن في نهاية هذا الحديث عن إسهامات المخاطَب نصل إلى نتيجتَيْن، هما:

أوَّلًا: تضافر الأصول اللغويَّة، والمنطقيَّة، والتخاطبيَّة، تشير إلى المعنى المقصود والمراد من المتكلِّم، وإنَّ الاستغناء عن أحد هذه الأصول، أو تفكيكها يفضي إلى الوقوف عند المعاني الأوَّليَّة للكلام، أو المعنى الظاهر من اللفظ، وينبغي على الحامل أن يتعامل مع الكلام على أنَّه نظامٌ خطابيٌّ، يستعين باللفظ لأنَّه أمارة

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٣.

ودليل، ويستعين بالقدرة العقليَّة لأنَّها كاشفة لمعنى المعنى من اللفظ، ثمَّ يحدِّد الحامل الغرض من الكلام مستعينًا بالأصول التخاطبيَّة.

ثانيًا: يرتكز المنهج الموضوعي لتحليل النصوص على فكرة البحث عن المقاصد، وأنَّ النظام اللغوي العربي بأساليبه البلاغيَّة تجعل الحامل (المخاطَب/ المتلقِّي) يُسهم في الكشف عن المعنى المقصود، وبذلك نلاحظ أنَّ المنهج الأصولي لم يلغِ دور الحامل في التأويل على الرغم من إصرار المنهج الأصولي على القراءة النصِّيَّة التي تعوِّل على إسهامات كلِّ ركن من أركان التخاطب؛ لإظهار المعاني المطابقة للمقاصد، بل أعطت الحامل الحقَّ في التأمُّل، والاستنباط من خلال الاستدلال اللغوي المحكوم بالاستدلال المنطقي والتخاطبي.

وعلى الرغم من تعدُّد الوسائل التخاطبيَّة فإنَّ النظر في أثر السياق العامِّ في النصِّ، والخطاب من أهمِّ المفاتيح الاستدلاليَّة للوصول إلى مراد المتكلِّم، وسنتحدَّث عن ذلك فيما يأتي:

٤ـ السياق:

تعود أهمِّيَّة السياق في تحليل الدلالات إلى كون السياق الناظم الأساسي للإسهامات التخاطبيَّة السابقة، وهذا أوَّل الأسباب التي دفعتنا إلى الحديث عنه في النهاية بعد الأركان التخاطبيَّة السابقة، والسبب الثاني يرجع إلى طبيعة تأثير السياق الذي يهيمن أحيانًا على حال المخاطِب، والمخاطَب، وينعكس هذا التأثير بالتأكيد على الخِطاب، ولن أجانب الخطأ إن قلت: إنَّ السياق بمفهومه العامِّ يُعَدُّ مفهومًا كلِّيًّا، تندرج تحته أركان التخاطب الثلاثة.

يمكننا القول بدءًا: إنَّ السياق بمفهومه العامِّ يوازي مفهوم دائرة التخاطب بأركانها الثلاثة، أمَّا حين نحدِّد مفهومه من خلال تأثيره على الكلمات في واقعها الاستعمالي؛ فإنَّ منهجيَّة تحديد مؤثِّراته ستتناول مسارَيْن ينظِّمان حركة الدلالات في النصوص المقاصديَّة، وهما:

أ- **المسار اللغوي.**

ب- **المسار المقامي.**

وبهذَيْن المسارَيْن نستطيع معرفة نتائج التفاعل التخاطبي، فالمساران يساعدان الحامل على معرفة القرائن النصِّيَّة (لفظيَّة ومعنويَّة) وغير النصِّيَّة، ومن ثمَّ يستطيع الحامل فهم مقاصد المتكلِّم، وباختصار فالمسار الأوَّل يهتمُّ بالمعطيات اللغويَّة التي تنظر في الآية وما يسبقها من آيات، أو ما يلحق بها، في حين أنَّ المسار الثاني يستثمر جميع القرائن الخارجيَّة لمعرفة المعنى المقصود، ولمَّا كانت القرائن متعدِّدة، ولا سيَّما الخارجيَّة منها، فإنَّ محاولة حصرها أمر عسير - نسبيًّا - نذكر منها على سبيل المثال: المقام وما يتَّصل به من حال المتكلِّم، والمخاطَب، وعناصر الحال، والزمان، والمكان.

فما السياق؟ وما أنواعه؟ وما مدى أثره في تحديد المعاني طبقًا لما يريده المخاطَب؟

نبدأ أوَّلاً بتعريف السياق: وهو «إطارٌ عامٌّ تنتظم فيه عناصر النصِّ، ووحداته اللغويَّة، ومقياس تتَّصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، والسياق بيئة لغويَّة وتداوليَّة [تخاطبيَّة] تراعي مجموع العناصر المعرفيَّة التي يقدِّمها النصُّ للقارئ»[1].

يحقِّق السياق من الناحية اللغويَّة - كما نفهم من التعريف السابق - الوحدة والانسجام بين أوَّل النصِّ وآخره، سواء أكانت وحدة عضويَّة بنائيَّة، أم وحدة معنويَّة، أم كلاهما معًا، ويضبط السياق حركة الدلالات والمعاني في النصِّ، بحيث يمتلك النصُّ سمة تفسيريَّة يفسِّر بعضه بعضًا، وهذه الفكرة أسقطها المفسِّرون على النصِّ القرآنيِّ، وجعلوا خطوة تفسير القرآن بالقرآن من أوَّل خطواتهم الإجرائيَّة في التفسير، فنصُّوا على تفسير القرآن بالقرآن أوَّلًا، ثمَّ تفسير القرآن بالسنَّة النبويَّة المشرَّفة، وتلا هاتَيْن الخطوتَيْن النقليَّتَيْن مجموعة من الخطوات العقليَّة القياسيَّة، ولكنَّ النصَّ لا يمكن فهمه من خلال وحدته المنسجمة اللغويَّة فقط، فلا بدَّ من إحالته إلى قرائن خارجيَّة تحيط بمفرداته؛ أي إحالته إلى النظم المعرفيَّة التي يمكن أن نستمدَّها من بيئته، وهي متعدِّدة ومتنوِّعة، لذلك نقترح تتبُّع أثر السياق من خلال تتبُّع المسار اللغوي، والمسار المقامي للنصِّ.

---

(١) منهج السياق في فهم النصِّ، بودرع، عبد الرحمٰن، ص٢٧.

أ. المسار اللغوي:

يبحث المسار اللغوي في تحديد معنى الدلالات من خلال دراسة العلاقات، والأدوات الداخليَّة في النصِّ، وهذه الدراسة تتناول العلوم اللغويَّة والبنائيَّة بأنواعها كافَّة، تؤلِّف هذه الحصيلة من الأدوات نظامًا محدَّدًا يقوم على تحديد المعاني من خلال اتِّصالها بما قبلها وبما بعدها.

وبطبيعة الحال فإنَّ العلوم اللغويَّة (الصرف، والمعجم، والنحو، والبلاغة) من أهمِّ العلوم الكاشفة عن المعاني، وأيُّ اختلال في الجانب الصرفي، أو المعجمي، أو النحوي، أو البلاغي، عرضة لأن يفقد المتكلِّم تواصله الشديد بالمتلقِّي، بل قد يفقد المخاطِب مقاصده إذا لم يراعِ تلك الجوانب.

إنَّ البحث في الجوانب اللغويَّة السابقة خطوة أولى للنظر في السياقات البنائيَّة للنصِّ، ولكنَّها ليست مُدرجة ضمن السياق، وإنَّما السياق اللغوي هو البناء النصِّي الذي يملك إلى حدٍّ ما تفسير بعضه بعضًا، وسأحاول في هذا المقام أن أجمع بعض آليَّات السياق اللغوي من كتاب (البرهان) للإمام الزركشي (ت٧٩٤هـ)، على سبيل الإشارة، إذ تعتني هذه السياقات اللغويَّة بالسابق واللاحق للآية، وتكون بمثابة العدَّة الاستقرائيَّة التي تعقد مقارنات بين المفردة، وما يشابهها في نفس النصِّ، أو نصٍّ آخر من المصدر نفسه.

يذكر الإمام الزركشي ثلاث آليَّات لفهم النصِّ من الداخل، وهي:

١ - **معرفة المناسبات بين الآيات:** ويقصد به «وجه الارتباط بين الجملة والجملة في الآية الواحدة، أو بين الآية والآية في الآيات المتعدِّدة، أو بين السورة والسورة»[(١)]، هذا الترابط يجمع بين المعاني المتقاربة والمتلائمة، وينفي أيضًا التنافر بين اللفظ والمعنى، ممَّا يحقِّق الانسجام والتناسب بين الألفاظ والمعاني، ويشترط «أن تقع المناسبة في أمر متَّحد مرتبط أوَّله بآخره؛ فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه

---

(١) مباحث في علوم القرآن، القطَّان، منَّاع، مؤسَّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٢٢، ١٩٨٧م، ص٩٧.

ارتباط أحدهما بالآخر»[١]، وتؤخذ المناسبة من ترتيب السوَر التي رُتِّبت ترتيبًا توقيفيًّا فتجد معظم فواتح السوَر لها ارتباط بخاتمتها، وبعض السوَر تشرح ما قبلها.

٢ - **معرفة الفواصل ورؤوس الآي**: يقول عنها الإمام الزركشي: هي «الطريقة التى يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمَّى فواصل؛ لأنَّه ينفصل عندها الكلامان، وذلك أنَّ آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها، ولم يسمُّوها أسجاعًا»[٢]، وإن كانت الفواصل من المحسِّنات اللفظيَّة إلَّا أنَّ تعاضدها مع بعض الأساليب البلاغيَّة تعطي معنًى بيِّنًا يلفت انتباه السامع.

ومن الجدير بالإشارة أنَّ الفاصلة لا تكتسب الحُسن حتَّى تكون سهلة تابعة للمعاني كما جاء في القرآن الكريم.

٣ - **معرفة الوقف والابتداء**: وبهذه المعرفة يستطيع الحامل أن يحدِّد منتهى المعنى وبدايته، فلا تلتبس المعاني بعضها ببعض، يقول الإمام الزركشي: «هو فنٌّ جليل، وبه يُعرف كيفيَّة أداء القرآن ويترتَّب على ذلك فوائد كثيرة واستنباطات غزيرة، وبه تتبيَّن معاني الآيات ويؤمَن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات»[٣]، ومثال على ذلك أنَّك لو وقفت عند الآية ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[٤] لوقعت في معانٍ محظورة، وينبغي عليك أن تُكمل الآية لكي تحقِّق المعنى المقصود ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٥].

هذه الآليَّات وغيرها - ممَّا لم تتكشَّف لنا - لا بدَّ أن تُؤخذ بنظرة استقرائيَّة، تقوم هذه النظرة على البحث عن كلِّ القرائن الداخليَّة والخارجيَّة الكاشفة عن معنى الآية، وقد يكون الاقتصار على القرائن الداخليَّة فقط يكشف لنا شيئًا من معنى الآية، وقد نستوضح منها معاني أوَّليَّة، أو معاني كافية لمراد الشارع، غير أنَّ تعضيدها بقرائن

---

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، أبو عبد الله محمَّد بن بهادر، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت - لبنان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ج١، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٢.

(٤) سورة الرحمٰن، الآية: ٢٦.

(٥) سورة الرحمٰن، الآية: ٢٧.

خارجيَّة لا نستغني عنه للاطمئنان بأنَّنا وصلنا إلى مراد الشارع الفعلي، ويمكننا أن نشير إلى القرائن الخارجيَّة من خلال المسار الثاني؛ أي المسار المقامي.

ب- المسار المقامي:

ويهتمُّ هذا المسار بظروف التنزيل مثل: أسباب النزول، وطريقة نزول القرآن «منجمًا»، والناسخ والمنسوخ، والمكِّي والمدني.

ويطول الحديث عن هذه العناصر، وكلُّها تحتلُّ مكانة مهمَّة في التفسير، غير أنَّنا سنشير إلى أثر عنصرَيْن من هذه العناصر لما لهما من علاقة مباشرة في عمليَّة الحمل، وهما:

١ - **أسباب النزول**: تشير كتب علوم القرآن «أنَّ القرآن نزل على قسمَيْن، قسم نزل ابتداءً، وهو معظم القرآن، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال، وذلك خلال مدَّة نزول الوحي، وهي ثلاث وعشرون سنة»[1]، وهذا القسم الأخير هو الذي يهتمُّ به أسباب النزول؛ لأنَّ الوقائع المحيطة بالنصِّ، تُعين على صحَّة فهم الآية، «فإنَّ العلم بسبب يورث العلم بالمسبِّب»[2]، وتحوي فكرة أسباب النزول على مفردتَيْن رئيسيَّتَيْن توجِّه الحامل إلى حمل سليمٍ للمعاني، وهما:

أ) قضيَّة العامِّ والخاصِّ: من خلال هذه الفكرة أدرك العلماء أنَّ أسباب النزول ليس ربطًا للمفردات بالوقائع، وحِكر المعاني على وقائع محدودة، وإنَّما توضِّح فكرة أسباب النزول واقعة خاصَّة، يكون حكمها ممتدًّا بعموم اللفظ، وهذا ما نصَّ عليه العلماء بقولهم: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب»[3]، وقد تأتي الألفاظ عامَّة، ولكن سبب النزول يُعيِّن الحكم على مُعيَّنٍ مخصوص[4].

---

(١) كيف تتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، يوسف، ص٢٤٩.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج١، ص٨٨.

(٣) يقول الإمام السيوطي: ومن الأدلَّة على اعتبار عموم اللفظ احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصَّة شائعًا ذائعًا بينهم. يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج١، ص٩٠.

(٤) يقول الزمخشري في سورة الهُمَزة: يجوز أن يكون السبب خاصًّا، والوعيد عامًّا، ليتناول كلَّ من باشر ذلك القبح، وليكون ذلك جاريًا مجرى التعريض. يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج١، ص٩٠.

ب) معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم[1].

٢ - معرفة الناسخ والمنسوخ: صنَّف العلماء في هذا العلم تصنيفات كثيرة، ويؤكِّد معظمهم على أثر هذا العلم في عمليَّة الحمل، ذكر الإمام السيوطي أنَّ الأئمَّة لا يجيزون لأيِّ مشتغل في علم التفسير لا يعرف الناسخ والمنسوخ من كتاب الله[2]، ومن أهمِّ المقاصد في معرفة هذا الركن العظيم «الاهتداء إلى صحيح الأحكام خصوصًا إذا ما وُجدت أدلَّة متعارضة لا يندفع التناقض بينها إلَّا بمعرفة سابقها من لاحقها وناسخها من منسوخها»[3].

وابتعادًا عن الاختلاف في تعريف الناسخ والمنسوخ نورد تعريف ابن قيِّم الجوزيَّة (ت٧٥١هـ) حيث يقول: «ومراد عامَّة السلف بالناسخ والمنسوخ، رفع الحكم بجملته تارة - وهو اصطلاح المتأخِّرين - ورفع دلالة العامِّ، والمطلق، وغيرها تارة، إمَّا بتخصيص عامٍّ، أو تقييد مطلق، وحمله على المقيَّد، وتفسيره وتبيينه، حتَّى إنَّهم يسمُّون الاستثناء والشرط والصفة نسخًا، لتضمُّن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه. ومن تأمَّل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخِّر»[4].

فحين يتتبَّع الحامل الموارد المنسوخة؛ فإنَّه دون شكٍّ سيتجاوز الحمل على الظاهر غير المقصود، إلى حمل يوافق مراد المولى - عزَّ وجلَّ -.

ويلاحظ أنَّ جميع هذه العلوم سواء أكانت تُعنى بالمعطيات الداخليَّة، أم بالمعطيات

---

(١) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فإنَّا لو أخذنا بظاهر الآية لاقتضى أنَّ المصلِّي لا يجب عليه استقبال القِبلة سفرًا ولا حضرًا وهو خلاف الإجماع فلمَّا عُرف سبب نزولها عُلم أنَّها في نافلة السفر أو فيمن صلَّى بالاجتهاد وبان له الخطأ على اختلاف الروايات في ذلك. يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج١، ص٨٨ - ٨٩.

(٢) يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج٢، ص٥٥.

(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمَّد عبد العظيم، ج٢، ص١٢٥.

(٤) أعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، ابن قيِّم الجوزيَّة، ج١، ص٣٥.

الخارجيَّة فإنَّ الإلمام بها بصورة شموليَّة تعطي الحامل عُدَّةً متماسكةً تقوِّي طريق الفهم السليم والاستدلال الموضوعي للنصِّ الدينيِّ؛ لأنَّ العلم بمكونات النصوص وخلفيَّاتها أسباب تصف حقيقة النصِّ الدينيِّ الذي لا يوصف بالبنية اللغويَّة المنغلقة، ولا يوصف بأنَّه نصٌّ ذو معطيات تاريخيَّة أُنزلت لأحداث تاريخيَّة غير ممتدَّة، وإنَّما هو نصٌّ مقاصديٌّ له أدوات يُفهم بها مأخوذة من المسارَيْن: اللغوي الداخلي ويشرح ماهيَّة الكلام القرآنيِّ العربيِّ، والمسار الخارجي الذي يشرح مقاصد النصِّ في النزول.

فمن خلال البسط السابق نودُّ أن نؤكِّد أنَّ المنهج الموضوعي هو الذي يقوم بتتبُّع إسهامات التفاعل التخاطبي بين أركان التخاطب، وهذا ما حاولنا تبيينه من خلال تتبُّع نظرات الأصوليِّين في عمليَّة الحمل، فالمنهج الأصولي في عمليَّة الحمل يشدِّد على أن يتَّسم الحامل بالموضوعيَّة العلميَّة، والاعتدال في القراءة، والابتعاد عن العبثيَّة الذاتيَّة؛ وذلك بترسيخ فكرة أنَّ التعامل مع النصوص الدينيَّة ينبغي أن تُؤخذ أخذًا كلِّيًّا، «فلا يجوز عزل النصوص عن سياقاتها الداخليَّة، ولا عن سياقاتها الخارجيَّة، ولذا ينبغي النظر إلى القرآن على أنَّه نصٌّ كامل، وكذلك السنَّة النبويَّة»[١].

فلا يتحوَّل الحامل إلى قارئ ظاهري يقف عند السطح اللغوي المحض، معتمدًا على معطيات النصِّ الداخليَّة، ولا قارئ باطني يقف عند الباطن اللغوي فلا يهتمُّ بالأُسُس الاستدلاليَّة لاستنطاق النصوص، بل عليه أن يحمل المعاني وفق المعطيات الموضِّحة لمقاصد النصِّ كافَّة.

لذا نلاحظ أنَّ المنهج الأصولي أخذ بكلِّ ما يعتقد أنَّه له صلة بمراد الله تعالى، ورسوله الكريم صلَّى الله عليه وسلَّم، وعوَّل على الركن الرابع كثيرًا؛ لأنَّه ركنٌ تنتظم فيه كلُّ إسهامات الأركان الثلاثة الأولى، ونقول باختصار: إنَّ السياق يكشف للحامل جملة من المعارف، والمقاصد الموجودة في بنية النصِّ والخطاب، ويقدِّم السياق بين يدي الحامل نسقًا من القرائن التي تحدِّد مراد المتكلِّم، وتتضاءل عند تتبُّع السياق الاحتمالات والاستنتاجات غير المرادة، كما أنَّ فكرة فهم النصِّ الدينيِّ على أنَّه نصٌّ

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٢٩.

مقاصديٌّ بيِّنٌ، تقطع على المناهج العرفانيَّة سبيل التلاعب على النصوص، وهذه الفكرة تصحِّح طرق الأساليب التطبيقيَّة التي تظنُّ أنَّ المعاني يمكنها أنَّ تتجلَّى عندما نعزلها عن مقاصدها، أو عن ما يتَّصل بها، وما يسبقها من أمارات، فلا بدَّ من اعتبار السياقات؛ لأنَّها تورث حملًا واعيًا لمراد المتكلِّم.

الوضع والاستعمال عند علي حرب

يرتكز المنطق اللغوي على ثنائيَّة الوضع والاستعمال في تأليف المعاني المطابقة للحقائق، وتقوم هذه الثنائيَّة بإضاءة المعاني للحامل إذا أراد أن يصل إلى مراد المتكلِّم. فمنهما تتألَّف النصوص والخطابات، ومن ثمَّ لا يسع الحامل الذي يبتغي الوصول إلى المراد الفعلي للمتكلِّم إلَّا أن يبحث أوَّلًا في العلاقة[1] التي تربط بين الوضع والاستعمال.

باختصار شديد إنَّ الوضع والاستعمال يرتبطان بعلاقة تنصُّ على أنَّ الكلمات لها مدلول أوَّليٌّ عرضة للتغيير والتبديل في مرحلة الاستعمال؛ أي أنَّ الواضع يضع العناصر اللغويَّة (المعجميَّة والقواعديَّة) حسب مرجعيَّات تعارف عليها المجتمع اللغوي الواحد، ثمَّ يستعمل المتكلِّم هذه العناصر لكي يحقِّق مراده، وفي أثناء تحقيق المُراد تتغيَّر المفردات المعجميَّة وفق مقاصد المستعمِل حتَّى تصل إلى معانٍ إراديَّة يملك المتكلِّم مضامينها، ولا سيَّما في النصوص الدينيَّة - ولله المثل الأعلى - فالمواضعات أمارات على معانٍ أوَّليَّة، ومعرفة طريقة الاستعمال دليل للوصول إلى المعنى المقصود، وبهذه الطريقة يقوم الحامل بتفكيك النصِّ، ويبحث عن المقاصد في تلك العناصر اللغويَّة.

واستنادًا إلى ما سبق فإنَّ عمليَّة الحمل تتَّجه للكشف عن المقاصد؛ لأنَّ «المعاني تتحوَّل في مقامات التخاطب إلى مقاصد»[2]، وهذه المقاصد تكون

---

(١) نقصد بالعلاقة هنا البحث عن جميع القرائن المرشدة، بما في ذلك القرائن العقليَّة التي يستعين بها المتكلِّم في توضيح مراده.

(٢) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٩.

بمثابة المراد الفعلي من الرسالة اللغويَّة، وممَّا ينبغي أن نُشير إليه في هذا المقام أنَّ الرسالة اللغويَّة قد تحمل معنًى لغويًّا، ولكنَّه ليس المعنى المقصود؛ إذ المعنى المقصود يكون في ألفاظ مقيَّدة تتبع الغرض التخاطبي، وينبغي على الحامل الذي يُريد أن يصل إلى مراد المتكلِّم أن يراعي عدَّة اعتبارات، «منها مراعاة المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، بالإضافة إلى الإخبار نفسه مع النظر إلى حال السياق ونوع الأسلوب»[١]، وعلى هذا يُحافظ الحامل على منهجيَّة محدَّدة، ويضع في اعتباره جملة من العوامل المعينة على فهم المقصود، وكذلك لا يفوتنا أن هذا المنهج التحليلي قد درج عليه الكثير من علماء التراث[٢]، وعلماء التخاطب في الوصول إلى المقاصد[٣].

هنا نلاحظ أنَّ هذا المنهج يتَّخذ حقلًا معرفيًّا شاملًا يسعى إلى تحليل النصوص تحليلًا بيانيًّا في بداية الأمر، ثمَّ ينظر في الأنظمة التخاطبيَّة للرسالة، لكون هذه الأنظمة تُسهم في الكشف عن المقاصد، وبعد ذلك يجعل هذا المنهج في حسبانه أنَّه يتعامل مع نصٍّ مقاصديٍّ.

وعلى الرغم من تكررانا لهذه الفكرة فإنَّ إعادتها في هذا المقام أمرٌ ضروريٌّ؛ لأنَّ هذا المنطق يبدو غير مقبول في منظومة علي حرب المعرفيَّة، فهو يرى أنَّ المنطق اللغويَّ بطبيعته يتحرَّر من سلطة النصِّ - مهما كان مصدر هذا النصِّ أو ذاك -[٤]؛ أي يتخلَّص من سلطة الاستعمال المقصود من المتكلِّم، وأنَّ عمليَّة التفكيك التي يقوم بها الحامل بناء على ذلك عليها أن تطال جوهر ثنائيَّة الوضع والاستعمال، فالوضع عنده رمز، والاستعمال مُغيَّب، ولا سبيل للطرق البيانيَّة من استكشاف النصوص،

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٢.

(٢) يُنظر: مبحث (المعنى اللغوي والمعنى المقصود) في المرجع السابق، ص١٤١.

(٣) يُنظر: نظريَّة المعنى في فلسفة بول قرايس، إسماعيل، صلاح، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٤ - ٣٤.

(٤) يقول علي حرب: و«بالإجمال ففي نقد النصِّ تستوي النصوص على اختلافها». يُنظر: نقد النصِّ، حرب، علي، ص١١.

ومن ثمَّ على الحامل أن يتَّخذ طرقًا برهانيَّة[١]؛ لأنَّ «الخطابات [في رأيه] لا تنحل إلى تصوُّرات خالصة، أو إلى مقولات صارمة»[٢]، والمتكلِّم لا يملك الحقَّ في استخدام الوضع الدالِّ على معانٍ أوَّليَّة، بل الوضع عنده علامات وإشارات. وسيرًا على هذه النظرة فإنَّ العلامة عنده «تقع على الدوام بين التصوُّر والتخيُّل، أو بين العقل والوهم، أو بين الشاهد والغائب. لذا فهي تنطوي على التباس، فتشير إلى الحضور كما تحيل إلى الغياب، وتُفْصِح عمَّا هو كائن كما ترمز إلى ما يعتور الكينونة من النقص، بحيث تقوم دومًا هوَّة في صميم الدلالة، فلا تتطابق التصوُّرات مع الواقع، ولا تقول الكلمات الأشياء»[٣]، وهكذا فإنَّ الاستعمال وفق هذه النظرة ليس له اعتبار؛ لأنَّ العلامة - كما يرى - «من طبيعتها أنَّها تستعصي على الحصر والضبط، فتميل دومًا من دلالة إلى أخرى»[٤].

ويجد علي حرب تعليلًا غريبًا لنظرته حول العلاقة بين الوضع والاستعمال، فقد عرفنا أنَّ الوضع دليل على المعنى، وأنَّ الاستعمال يشير إلى مدلول؛ أي يشير إلى مراد المتكلِّم من القولة، وهذه الحقيقة هي التي تحكم جوهر اللغة؛ لأنَّ من وظائف اللغة نقل الحقائق بين الناس، ولكن علي حرب حوَّل الدليل إلى رمز، والمدلول كذلك إلى علامات وإشارات، وبذلك «تتحوَّل الأشياء إلى رموز، ويصبح الوجود عالمًا دلاليًّا فسيحًا»[٥].

وتسهيلًا لنظرة علي حرب حول هذا الموضوع سأستشهد بفقرة من مقدِّمة كتابه (نقد الحقيقة)، ففي مفردات هذه المقدِّمة تصوُّر واضح للإشكاليَّة الفكريَّة عنده تجاه اللغة والحقيقة معًا، وهذه الإشكاليَّة نتاج انتهاك كلٍّ من عنصرَي الوضع والاستعمال فيقول: «إنَّ الغاية هنا - أي الغاية من النقد - فضح ألاعيب الحقيقة التي يمارسها

---

(١) يُعرِّف علي حرب البرهان تعريفًا إجرائيًّا في البعض من كتاباته فيرى أنَّ البرهان: «اقتناص معنى من بين معانٍ كثيرة»، ولعلَّه يشير إلى آليَّة من آليَّات البرهان، لكن هذا الاستخدام للبرهان غير مقبول إذ تُعرف الطرق البرهانيَّة بأنَّها مرادفة للطرق المنطقيَّة. يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢.

(٥) المرجع السابق.

خطاب الحقيقة، وهذا ما يتكفَّل به النقد. ذلك أنَّ النقد يبيِّن لنا أنَّ الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى، وأنَّ المنطوقات لا تتواطأ[١] مع المفهومات، وأنَّ الأسماء لا تشفُّ عن المسمَّيات»[٢].

هنا نلاحظ أنَّه وضع ثلاث مفردات موضع الشكِّ بعدما نثرها نثرًا دون أن يبحث أو يُبيِّن عن معناها الاصطلاحي، (فالكلمة) عنده مهما تواضع الناس عليها لتشير إلى معانٍ أوَّليَّة، يشكُّ علي حرب في ثبات معناها، وأنَّ الكلمة لا يمكن أن يُحدَّد لها معنًى معيَّنًا. فإذا كان يقصد من الكلمة معناها النحوي (الاسم، والفعل، والحرف) فإنَّ هذه الأقسام مندرجة تحت المواضعات، والمواضعات بتكوينها النحوي والصرفي والمعجمي تشير إلى معانٍ أوَّليَّة وإن تعدَّدت، حتَّى الحروف التي تظهر معانيها من ارتباطها بالسابق واللاحق من الكلمات، فهي أيضا تطوي في داخلها معنى يظهر مباشرة من فحص السياق الذي وردت فيه، أمَّا إذا كان يقصد بالكلمة الجملة، أو العبارة التامَّة كما في قولهم: ألقى الخطيب كلمته؛ أي خطبته، فإنَّه بذلك يلغي مبدأ الإفهام الذي يكون أوَّل مبدأ يتَّكئ عليه المخاطِب. فالمخاطِب الذي يودُّ أن ينقل أفكاره إلى المستمعين لا بدَّ أن ينقل أفكاره وفق أصول واضحة بيِّنة لمَن يسمعونه، وإلَّا كانت كلمته نوعًا من الهذيان. ومن المنطقي أن يترفَّع الإنسان العاقل عن كلِّ ما يلتصق به من النقص.

ثمَّ شكَّك في (المنطوقات)[٣] وهي عنده لا تتوافق مع المفهومات، ولا ندري ماذا يعني بالمنطوقات[٤]!! وسأفترض نيابة عنه عدَّة افتراضات سأستمدُّها من

---

(١) لا تتواطأ: يعني لا تتوافق. هذا حسب ما ورد في المعاجم. يُنظر: المعجم الوسيط، مصطفى ابراهيم وآخرون، مجمع اللغة العربيَّة، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٨٩م، مادَّة (وطئ).

(٢) نقد الحقيقة، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٣، ٢٠٠٥م، ص١.

(٣) نذكر بأنَّ ابن الحاجب يعرِّف المنطوق بأنَّه: «ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق».

(٤) يقول علي حرب في نقد النص: «أنَّ صاحب العقل لا يقف عند الظاهر المنطوق للخطاب، بل يطلب الغائر، أو المطمور، أو المستتر، أي يطلب معنى المعنى»، وعلى هامش صفحة ١٧١ من الكتاب نفسه يقول علي حرب: «المنطوق هو وحدة من وحدات الخطاب، وهو يقابل الجملة على الصعيد النحوي، أو

المدرسة التراثيَّة، أو إحدى المدارس اللسانيَّة الحديثة، لعلَّنا نصل إلى ما يقصده من هذا المصطلح.

فطبقًا لما ورد عند ابن الحاجب مثلًا أنَّ المفهوم لا يكون في محلِّ النطق[١]، ويقول علي حرب: «المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات»[٢]، وبنظرة سريعة للتعريفَيْن قد يتوهَّم القارئ أنَّ بين التعريفَيْن تشابهًا وتطابقًا، ولكن علي حرب لا يعي ما يرمي إليه ابن الحاجب.

فابن الحاجب يرى أنَّ «دلالة المنطوق وهو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق، والمفهوم بخلافه؛ أي لا في محلِّ النطق»[٣]، ونأخذ مثالاً على ذلك؛ فإذا قلنا: يسمح النظام للبالغ قيادة السيارة.

فالحكم المذكور هنا: «السماح للبالغين قيادة السيارة»، وفي الوقت نفسه يتجلَّى لنا من هذه الجملة مفهوم آخر، وهو لا يسمح النظام لغير البالغين قيادة السيارة.

هنا نلاحظ أنَّ الجملة من حيث المنطوق تُشير إلى حكم ظاهر، وهناك حكم آخر (باطن)، فالحكم المنطوق، والحكم المفهوم يشكِّلان علاقة عكسيَّة، فالحكم الأوَّل يظهر بالإيجاب، في حين الحكم الثاني (المفهوم/ الباطن) يظهر بالسلب. فهل هذا الذي يقصده علي حرب؟! لنفترض ذلك مبدئيًّا، وعلينا في هذه الحالة مراجعة أطروحاته الفكريَّة بخصوص هذه الفكرة، ستظهر لدينا دون شكٍّ نتيجة شديدة الوضوح، هذه النتيجة تبيِّن الافتراق الكامل بين الفهمَيْن مهما حاولنا الجمع بين تعريف الأصوليِّين وتعريف علي حرب؛ لأنَّ علي حرب يذكر في الفقرة نفسها

= القضيَّة على الصعيد المنطقي»، وفي هذا الموضع - المشار إليه أعلاه - يقول أنَّ المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات، ومن ثمَّ نلاحظ أنه يعرِّف المنطوق تعريفًا شكليًّا، وأحيانا أخرى يعرِّفه تعريفًا دلاليًّا، وأحيانًا أخرى يعرِّفه تعريفًا يريد به مقابلة الظاهر، وعلى أيَّة حال لم أصل على مراد علي حرب وبالتالي اقترحت الافتراضات الموضَّحة أعلاه.

(١) مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي، ج٢، ص١٧١.

(٢) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص١.

(٣) مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي، ج٢، ص١٧١.

أنَّ «ليس النصُّ نصًّا على المعنى المراد بقدر ما هو حيِّز لممارسة آليَّاته المختلفة في الحجب، والخداع، والتحوير، والكبت، والاستبعاد»[(١)]، وهذه الآليَّات على حدِّ تعبيره تُلغي أيَّ علاقة ممكنة بالمعاني.

من المعلوم عند الأصوليِّين أنَّ الحكم المذكور، أو الحكم المفهوم كليهما يظهران من أنظمة اللغة الوضعيَّة والمنطقيَّة والتخاطبيَّة، وهذه الأنظمة تكون مطابقة للواقع، ولكن علي حرب لا يتعامل مع الكلام بهذه الإستراتيجيَّة التي تجعل من المنطوق والمفهوم مؤشِّرات إلى حقائق خارجيَّة. بل الحقائق هي نفسها لم تسلم من طعنات الشكِّ التي يسلِّطها علي حرب على كلِّ شي؛ لأنَّه غارق في العدميَّة، ويخشى أن يقع في تقديس الأشياء!! والبديل عن ذلك تحويل أنظمة اللغة إلى سلاح الشكِّ العدمي[(٢)].

ربَّما تكون هذه النظرة التي يتبنَّاها علي حرب مُتَّبِعًا في ذلك بعض فلاسفة الغرب العدميِّين غريبة على الثقافة العربيَّة، ولكنَّها شائعة في الفكر الغربي، لذا يقول فوكو Foucault «إنَّ مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة»[(٣)]؛ أي كلُّ شيء متَّجه للتغيُّر، حتَّى الثوابت فإنَّها صائرة للتبدُّل، فهذا الأمر كما يذكر بعض

---

(١) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص١.

(٢) توجد عند علي حرب مشكلة مشابهة لمشكلة بعض الفلاسفة الغربيِّين، تنشأ هذه المشكلة من انقطاع الدالِّ عن المدلول، أو افتراق الذات المدرِكة عن الموضوع المدرَك، أو - باختصار - انفصال اللغة عن الواقع، فأصبحت اللغة لا تمثِّل الواقع عندهم، وهذا الأمر أدَّى إلى اهتزاز فكرة الكلِّيَّات والثوابت؛ لأنَّ التواصل بين الناس يفترض وجود كلِّيَّات وثوابت.
يعلِّل الدكتور عبد الوهَّاب المسيري هذا الظاهرة، ويرى أنَّ خلف هذه الفلسفات انعدام المركزيَّة وتعدُّدها، وهذه التعدُّدية انعكست على اللغة فأصبح النظام اللغوي في صيرورة كاملة؛ أي إلى تغيُّر دائم، «حيث لا يوجد مركز، ولا توجد أيَّة ثوابت. وقد صرَّح بول دي مان Paul de Man الناقد التفكيكي بأنَّ الفكر الغربي الحديث هو فكر لُغويٌّ أكثر من كونه فكرًا أنطولوجيًّا أو تفسيريًّا. وقبلها تنبَّأ إرنست كاسيرر Ernest Casirer بأنَّ اللغة ستصبح سلاح الشكِّ العدمي»، ومن ثمَّ أصبحت اللغة سلاح العدميِّين. يُنظر: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ص١٣٠.

(٣) المرجع السابق.

المفكِّرين أصبح ظاهرة في الفكر اللغوي الغربي، بل أصبح الشكُّ المظهر الرئيسي للمدرسة التفكيكيَّة. غير أنَّ المدرسة التخاطبيَّة Pragmatics وعلى رأسها الفيلسوف بول قرايس Paul Grice تخالف هذا التوجُّه، وترى أنَّ اللغة تقوم على التخاطب، وهذا التخاطب يقوم على كلِّيَّات وثوابت.

إذن من المهمِّ أن ندرج نظرة بول قرايس حول المنطوق، محاولين شرح أبعاد نظرته الفلسفيَّة للمنطوق، فيرى قرايس أنَّ المنطوق هو «المحتوى الدلالي الذي يشمل مجموع المعاني القواعديَّة (الصرفيَّة، والنحويَّة)، والمعاني المعجميَّة التي تتضمَّنها، والتي يُشير مجموعها إلى النسبة الخارجيَّة (الموجودة خارج الذهن)»[(١)]، وهذا يعني أنَّ الدالَّ والمدلول يشيران إلى مركز محدَّد، وبدون هذا المركز فإنَّنا «لن نعرف لأيِّ شيء بداية أو نهاية أو اتِّجاه؛ أي ستسود الفوضى، والنسبيَّة»[(٢)]، ولعلَّ النظرة التخاطبيَّة عند المدرسة البرغماتيَّة Pragmatics أكثر تحديدًا للمفاهيم والمعاني لكونها تفترض وجود مقامات تخاطبيَّة أثناء التخاطب؛ لأنَّ هذا الافتراض يستوجب وجود تفاعل بين عناصر التخاطب، وهذه العناصر لها إسهامات تتعاون كلُّها لتوضيح المدلول وتقوم - أيضًا - بإيجاد علاقة بين المنطوق والمفهوم، وهذا ما يمكننا استنتاجه من تعريف بول قرايس للمنطوق، وبما أنَّ المدرسة التخاطبيَّة تهتم بالجانب الاجتماعي للغة؛ فإنَّ الدالَّ ينبغي أن يُشير إلى نسبة في العالم الخارجي، ولا يمكن أن يكون الدالُّ المُستعمَل من المتخاطبين فارغًا من المفاهيم. كذلك افتراض التعاون بين الطرفَيْن يُزيل فكرة المفاهيم الضائعة؛ إذ ينبغي أن يشير المنطوق إلى مضامين يدركها السامع حسب الظروف التي تحيط به.

وعلى هذا فإنَّ الشكَّ الذي أسقطه علي حرب على العلاقة بين المنطوق والمفهوم، هو شكٌّ لا مسوِّغَ له، ولا دليلَ عليه، وهذا الانفصال بين المنطوق والمفهوم نتيجة حتميَّة ملازمة لأفكار علي حرب سنلاحظها في جميع ثنائيَّاته التي يذكرها.

---

(١) مقدِّمة في علمَي الدلالة والتخاطب، علي، محمَّد محمَّد يونس، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤١.

(٢) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣١.

ومن هذه الثنائيَّات - أيضًا - الأسماء والمسمَّيات، إذ يقول: «.. وأنَّ الأسماء لا تشفُّ عن المسمَّيات»،[1] وهذه العبارة تعني أنَّ الأسماء لا علاقة لها بمسمَّياتها، وأنَّ الإشارة ليست لها علاقة بما تشير إليه.

ومهما ناقشنا هذه الفكرة وتتبَّعنا نتائجها سنصل في نهاية المطاف إلى النتيجة نفسها التي وصلنا إليها من مناقشتنا للمفردتَيْن السابقتَيْن، والنتيجة هي التطرُّف في فهم العلاقة بين الدالِّ والمدلول، والأَوْلى بنا في نهاية هذا الموضع أن نوجِّه مناقشتنا تجاه النتيجة والنظريَّة اللسانيَّة التي تقضي بانفصال الدالِّ عن المدلول. فعلى الرغم من شيوع هذه الفكرة عند بعض اللسانيِّين؛ فإنَّ علي حرب - كما يبدو - استند إليها بأسلوب معوجٍّ أفضى به إلى نتائج غريبة لا تتناسب مع نتائج الأبحاث اللسانيَّة المعتمَدة، ولا سيَّما الأبحاث التخاطبيَّة، أو الاجتماعيَّة على وجه العموم.

حتَّى نفهم الإشكاليَّة الفكريَّة التي ينطلق منها علي حرب نجيب عن ثلاث جزئيَّات من السؤال الآتي. ما المقصود بانفصال الدالِّ عن المدلول؟ وكيف استغلَّ علي حرب هذه الفكرة؟ وما علاقة الوضع والاستعمال في الكشف عن جوهر هذه الإشكاليَّة؟

بداية نقول إنَّ قضيَّة الدالِّ والمدلول ترتبط بقضايا ظهور المعاني، وكما أثبت معظم علماء اللسانيَّات فإنَّ قضايا المعنى معقَّدة إلى حدٍّ كبير ومن ذلك قضيَّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول؛ إذ تتجاوز المعاني المرادة على وجه الخصوص تلك التفسيرات المبثوثة في المعاجم، ومهما يكُ من أمر فإنَّ الذي يهمنا في هذا المقام تذكُّر نظريَّة المفكِّر السويسري فردیناد دو سوسير Ferdinand de Saussure، التي تقتضي اعتباطيَّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول، فسوسير يذهب إلى أنَّ علاقة الدالِّ بالمدلول لا تستند إلى أيَّة صفات موضوعيَّة كامنة في الدالِّ[2]، وعلى هذا فليس هناك سبب منطقي أو موضوعي لأن يكون الدالُّ في صفته التجريديَّة يشير إلى مدلول معيَّن

---

(١) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص١.

(٢) للتوضيح: أطلق سوسير على التصوُّر الفكري للعلامة أو الإشارة اسم المدلول، وأطلق على الصورة السمعية لها اسم الدالِّ.

واضح. فالدالُّ (الإشارة - العلامة - الرمز) لا يعبِّر عن قيمة من ذاته، ولا يرتبط الدالُّ مع المدلول بعلاقة ضروريَّة، وإنَّما ارتباطهما ارتباط عشوائي اعتباطي.

إنَّ جوهر هذه الفكرة يقوم على اعتباطيَّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول، وهذا يعني «أنَّ المفاهيم في كلِّ لغة تُختار اعتباطًا، وأنَّ دوالَّ تلك المفاهيم تُختار بالطريقة نفسها، وبذلك تكون العلامة بطرفَيْها الدالُّ والمدلول يتمُّ اختيارها بطريقة اعتباطيَّة»[١]، فالعلامة الواحدة تحتوي على دالٍّ ومدلول، وهما ملتصقان، «ويشير دو سوسير إلى أنَّ اللغة أشبه بورقة، الفكر صفحتها، والصوت ظهرها، وكما أنَّنا لا نستطيع في الورقة أن نقطع صفحتها دون أن نقطع ظهرها، فكذلك اللغة، لا يمكن أن نفصل الصوت عن الفكر»[٢].

إذن المقصود بانفصال الدالِّ عن المدلول بعد هذا التوضيح هو أنَّ الدالَّ في الماهيَّة لا يُشبه المدلول؛ إذ الدالُّ يكون في الغالب أمرًا ذهنيًّا في حين أنَّ المدلول يكون شيئًا حسِّيًّا، أمَّا من الناحية التركيبيَّة فالدالُّ والمدلول بينهما تلاصقٌ تامٌّ، وهذا التلاصق يُعطي العلامة معنًى معيَّنًا.

نعود إلى الاعتباطيَّة فهي كما أوضح سوسير «لا تعني أنَّ إشارة الصوت إلى المعنى متروكة للفرد كما يشاء؛ لأنَّ العلامة اللغويَّة حين تُستعمَل من أعضاء المجتمع يتحقَّق لها الشيوع والاتِّفاق الضمني»[٣]؛ أي أنَّ الاستعمال يكون أداة لربط الدالِّ بمدلولات معيَّنة يتَّفق عليه كلُّ مجتمعٍ لغويٍّ بطريقة خاصَّة[٤]، هذا الربط يكون بإعطاء العلامة قيمة للاستعمال فلا تُعدُّ مهملة.

وهكذا فإنَّ حركة المعاني ليست حركة واضحة تستند إلى علاقة تناسبيَّة بين الإشارات ومدلولات محدَّدة ومعيَّنة في العالم الخارجي، إلَّا إذا تمَّ تحديد هذه المعاني بالاستعمال المقصود، فالدالُّ قد يقودنا إلى أكثر من مدلول خارجي، وعلى

---

(١) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٤٣.

(٢) يُنظر: المرجع السابق، ص٣٦.

(٣) الألسنيَّة، محاضرات في علم الدلالة، عون، نسيم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٢.

(٤) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٤٣.

المتكلِّم توظيف أيِّ دالٍّ إلى مدلول معيَّن بشرط مراعاة مبدأ مهمٍّ وهو «الإفهام»؛ لكي يحافظ المتكلِّم على تفاعله مع مجتمعه اللغوي.

إذن فالحرص على التفاهم من أهمِّ الضرورات للتعايش بين الناس، والهجوم على هذا المبدأ يُعدُّ انتهاكًا لأسمى وظيفة في اللغة، وهي الوظيفة التواصليَّة، وحينئذٍ إذا انتُهك مبدأ الإفهام فإنَّ العلامة بطرفَيْها (الدالُّ والمدلول) لا تصلح لإيراد مقصود المتكلِّم، وعلى هذا الأساس تعامل علي حرب مع العلامة.

يُحذِّر الدكتور المسيري من افتراض الانقطاع الكامل بين الدالِّ والمدلول. فحين يتوجَّه الإنسان نحو إلغاء علاقة التواصل بين الناس يفترض مثل هذا الافتراض العبثي - كما يفعل بعض فلاسفة الغرب - «انفصال الدالِّ عن المدلول إلى درجة الغلوِّ الذي ينظر إلى الدوالِّ على أنَّها كائنات هلاميَّة سريعة التحوُّل ولا تستند إلى أيِّ خصيصة تدعوها إلى الثبات، فهذه الفكرة المغالية، ودون أيِّ شكٍّ غير مقبولة في الدراسات اللسانيَّة العلميَّة، ويرى فيها المسيري «هجومًا على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مقدرة الإنسان أن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومة معرفيَّة وأخلاقيَّة مشتركة»[١].

لعلَّ الانتقال من الجزئيَّة الأولى للإجابة عن الجزئيَّة الثانية أهمُّ من البحث في مسلَّمة واضحة عند علماء اللسانيَّات، وقد كُتب لها الشيوع بين المدارس اللسانيَّة، بل إنَّ هذه الفكرة تجدها مبثوثة في كُتب التراث، فكيف يفهم علي حرب هذه الفكرة؟

يبدو أنَّ علي حرب يستغلُّ فكرة اعتباطيَّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول على نحوٍ يقتضي عدم ثبات المعاني للعلامات حتَّى وإن شاعت، فهو يفهم الاعتباطيَّة على أنَّها انفصال كامل بين الدالِّ والمدلول في التركيب، فهُما عنده لا يُشكِّلان علامة ذات معنى، وهذا الأمر مُلاحَظ من جملة شكوكه حول المرجعيَّات، فلا يعدُّ المعاني الوضعيَّة مرجعًا للفهم الأوَّلي، ولا يعترف بالاستعمال مرجعًا لمعرفة

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣٦.

المقاصد. وقد تظهر إشارات في كتاباته تُؤيِّد الانفصال الجزئي[١]، ولكنَّه سرعان ما يبدِّد فكرة الانفصال الجزئي، ويشكِّك في كلِّ الثوابت، ولا يضع مجالًا للاحتكام إلى مرجعيَّات محدَّدة؛ إذ يرى من المستحيل «القبض على المعنى الأصلي، أو التماهي مع الأصل الأوَّل، بقدر ما يستحيل أن يتطابق واحد وآخر من حيث فضاء الدلالة وعالم المعنى»[٢]، فهو يعقد رهانه الفكري ليس «بتلاؤم معرفتنا بالشريعة مع المعارف العلميَّة، بل إنتاج معرفة جديدة بابتكار الجديد من اللغات والحقول والأدوات»[٣]، وفي هذه الحالة تصبح اللغة نظامًا دلاليًّا مستقلاً تمامًا عن الواقع[٤]، وتصبح المعاني أدوات ذهنيَّة ينتجها الحامل بذاتيَّة لا علاقة لها بمراد المتكلِّم، ولا تعترف بأيِّ مرجعيَّة، والبديل عن الثوابت وطلب الحقيقة عند علي حرب التحوُّل إلى «التشريح والتفكيك، أو الكشف والتعرية، عن تأليه الذات وعبادة الأصول والأسماء، أيًّا كان الاسم والمرجع»[٥]، ورفض الاحتكام إلى مرجعيَّات محدَّدة، يعني ذلك بكلِّ اختصار سقوط النظام اللغوي في قبضة الصيرورة التي تجعل من اللغة بقواعدها

---

(١) يؤيِّد علي حرب القائلين بإنَّ البرهان العلمي ينطلق من أُسُس معيَّنة وهي المطابقة التامَّة بين الموضوع والمحمول، وبين المسند والمسند إليه، أي بين الدالِّ والمدلول، لكنَّه في نفس المقام ينفي قدرة البيان على جمع هذه الأُسُس، ويرى أنَّها لا تجمع بين الدالِّ والمدلول. يُنظر: **التأويل والحقيقة**، حرب، علي، ص٣٠.

(٢) **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، حرب، علي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٤) يرى المسيري أنَّ علاقة الدالِّ بالمدلول تأخذ ثلاثة أشكال أساسيَّة:
١- الانفصال الكامل: في هذه الحالة تصبح اللغة نظامًا دلاليًّا مستقلًّا تمامًا عن الواقع.
٢- الالتحام الكامل: في هذه الحالة يصبح الدالُّ مدلولًا كما هو الحال في حالة الأيقونات واللغة الجبريَّة والتفسيرات الحرفيَّة واللغة المحايدة.
٣- الانفصال والاتِّصال: في هذه الحالة ثمَّة مسافة للفصل بين الواحد والآخر، ولكنَّها ليست هوَّة، إذ توجد نقطة مرجعيَّة نهائيَّة من خلال الدالِّ بالمدلول.
الشكل الثالث فقط يسمح للغة أن تكون أداة للتواصل، مع بعض التحفُّظات. يُنظر: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣٢.

(٥) **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، حرب، علي، ص١٠٧.

نظامًا مستقلًّا يتجاوز الوظيفة التواصليَّة (التخاطبيَّة) إلى اللاوظيفة.

وأعود في نهاية هذا المبحث إلى توضيح علاقة الوضع والاستعمال في الكشف عن جوهر قضيَّة انفصال الدالِّ عن المدلول:

قلنا فيما سبق إنَّ الانفصال يكون في الماهيَّة، أمَّا الدالُّ والمدلول فهُما لا ينفصلان وكأنَّهما وجهان لعملة واحدة، فالواضع يستخدم العلامة بطرفَيْها للدلالة على معنًى معيَّنًا، ولكنَّه لا يلزم أن يكون مقصودًا، حتَّى يعلم الحامل مراد المتكلِّم من هذا الاستعمال أو ذاك، ومن ثمَّ إذا افترض الحامل أنَّ العلامة بطرفَيْها لا تستطيع أن تُشير إلى معنى، فهذا يعني انتهاك المعرفة التي يمكن أن يستمدَّها الحامل من العلاقة بين الوضع والاستعمال، وغياب هاتَيْن المفردتَيْن من النظام التحليلي عند علي حرب جعل اللغة مستقلَّة عن المرجعيَّات، ممَّا يؤدِّي ذلك إلى انتهاك العمليَّة التكامليَّة التي تتكوَّن من إرادة المتكلِّم في استعمال الوضع بمعنى موافق لمقصده، فتَفقِد بذلك اللغة وظيفتها، ويصبح النظام اللغوي عبثًا منتهِكًا للقواسم المشتركة بين الناس.

إذن يظهر لنا من خلال ما نوقش حتَّى الآن مدى الانفصال بين منهج علي حرب من جهة والدراسات التراثيَّة والدراسات اللسانيَّة المعتبَرة من جهة أخرى، لقد فضَّل علي حرب المنهج العرفانيَّ الصوفيَّ[١] الذي يلجأ دائمًا إلى الحفر في أعماق اللغة لكي يستكشف مكنونات النصِّ، ليس ذلك من أجل البحث عن المقاصد، وإنَّما البحث عن الغائر والمطمور، وشتَّان بين المنهج الموضوعي والمنهج العرفاني؛ إذ المنهج الموضوعي يبحث عن المعنى بعدما يستثمر جميع الأدوات الموضِّحة لمقاصد المتكلِّم، في حين يعيش العرفاني في فوضى بسبب عدم ارتكانه إلى السنن التي تحكم الكون بأسره، ومن ثمَّ يعتقد في نفسه أنَّ المركز الوحيد لتحليل الظواهر الإنسانيَّة - ومن بينها اللغة - هو هوى الإنسان وذاتيَّته.

وبشيء من الاستطراد نقول إنَّ هذا الموقف العرفانيَّ - كما يبدو - من توجُّهات

---

(١) يقول: «ولمَّا كان الصوفيَّة هم الذين اختصُّوا بالتأوُّل، والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفِرق، فإنَّ العرفان الصوفي يمثِّل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز». يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٨.

علي حرب في معظم كتاباته يعكس تصوُّره الوجودي والنفسي إلى العالم، ولا يقتصر هذا التصوُّر على الممارسات التطبيقيَّة في تحليل النصوص فحسب، وإنَّما هو موقف متأزِّم يعيشه حرب تجاه الحقائق، وبما أنَّ العرفان حصادٌ بشريٌّ يلجأ إليه الإنسان حينما يتأزَّم[1]؛ فإنَّ إشكاليَّات الحقيقة والعدميَّة جعلت علي حرب يجنح نحو العبثيَّة، والذاتيَّة التي تشفُّ عن تضخُّم الفرديَّة عنده في تجاوز الحقائق، والأنظمة، وأوَّل مفردات هذه العبثيَّة اعتقاده انفصال الدالِّ عن المدلول من الناحية التركيبيَّة، أو بالأحرى عبثيَّة المواضعات والاستعمالات، وعبثيَّة العلاقة بين الوضع والاستعمال.

الاستدلال السياقي ونظرة المُحْدَثين وعلي حرب إلى السياق

نبدأ مناقشتنا لهذا المبحث بتحرير مفردات السياق وتجميعها أوَّلًا؛ لأنَّه الناظم الأساسي للإسهامات التخاطبيَّة كما ذكرنا سابقًا.

قد ارتضينا تحديد مؤثِّرات السياق من خلال المسار اللغوي والمسار المقامي، ورأينا أنَّ المسارَيْن يتشكَّلان من مجموعة آليَّات تساعد على إيضاح المراد من اللفظ، وذلك من خلال إعطاء صورة واضحة عن أسباب تكوين هذا النصِّ أو الخطاب، فالسياق بيئة لغويَّة وتخاطبيَّة تتفاعل فيها المعطيات اللغويَّة مع النظم المعرفيَّة التي يريد المتكلِّم أن ينقلها إلى المستمعين، ومن ثَمَّ فمعرفة الجوِّ العامِّ أمرٌ ضروريٌّ في عمليَّة الحمل، وهذا الجوُّ يحوي عدَّة آليَّات لغويَّة ومقاميَّة، فما هذه الآليَّات؟ وما نظرة المُحْدَثين إليها؟

من الناحية اللغويَّة فإنَّ من بين هذه الآليَّات معرفة المناسبات، ومعرفة الفواصل، ومعرفة الوقف والابتداء، وجوهر هذه الآليَّات يُشير إلى قدرة النصِّ على تفسير بعضه بعضًا دون الوقوع في التناقض، وعليه فلن نناقش هذه الآليَّات فرادى، وإنَّما نلفت الانتباه إلى جوهرها التفسيري لكونها آليَّات بنيويَّة تُفسِّر النصَّ من الداخل.

إنَّ البحث في هذه النقطة يصل بنا إلى نتيجة واضحة وهي أنَّ معظم المُحْدَثين

---

(١) يُنظر: بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٦٠.

المعنيِّين بهذا البحث لم يتناولوا هذا السياق اللغوي بمنهجه التراثي، وعلى رأسهم علي حرب، وذلك لانصراف التوجُّه الحداثي أوَّلًا عن الآليَّات التراثيَّة؛ ظنًا منهم أنَّها أدوات تاريخيَّة تشكَّلت برؤى معرفيَّة قاصرة لا تستطيع مواكبة التقدُّم الحضاري في هذا العصر.

ربَّما كان حظُّ السياق المقامي عند المُحْدَثين باستثناء علي حرب أوفر حظًّا، أمَّا حرب فإنَّه يرى أنَّ الاحتكام لمثل هذه الآليَّات العلميَّة ما هي إلَّا «خداع للذات، وحجب للحقيقة»[1]، وتظهر لي عقدة أخرى تكتنف منهج علي حرب من هذه المقولة وغيرها، وهي أنَّه يخشى القيود دائمًا، ويظهر في معظم آرائه تحفُّظ نحو المحدِّدات القيديَّة؛ لأنَّه واقع في عقدة نفسيَّة وفكريَّة ترى أنَّ كلَّ المعارف تخفي كينونتها السلطويَّة، «وهكذا لكلِّ معرفة سلطتها، ولكلِّ نصٍّ قوَّته، ولكلِّ عَلَمٍ من الأعلام الكبار سطوته على العقول والنفوس»[2]، ومن ثمَّ تنعكس هذه العقدة على تحليله لكلِّ الآليَّات الإجرائيَّة؛ لأنَّ مَن وضعها هم أصحاب السلطات، أي العلماء، وبهذا يقترح حرب استحداث مصطلحات جديدة، وأدوات ومناهج لا تقوم على الكشف المعرفي الثابت، وإنَّما تقوم على «تعرية الحقائق، وفضحها»[3].

وضمن هذا التصوُّر يُقيِّم علي حرب مشروع محمَّد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد النصِّ)، وقد خصَّص لهم فصولًا من كتابه، وفي هذه الفصول أشار إشارات سريعة شكَّك في جدوى آليَّات الحمل (التفسير)، ومن بينها آليَّات السياق المقامي، ويطرح علي حرب في كتابه السؤال الآتي:

إلى أيِّ مدى يصل نجاح هؤلاء في قراءتهم؟ وما الأدوات التي يبتكرونها؟ وما الكشوف التي وصلوا إليها في نقد النصِّ الدينيِّ، وعلومه (التفسير، أصول الفقه، علوم القرآن)؟

وبعد نقاش استحوذ على نصف الكتاب، استنتج حرب أنَّ أدواتهم التجديديَّة

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٢١١.
(٢) المرجع السابق، ص١٩٩.
(٣) المرجع السابق، ص٢٠٥.

مقبولة في توجُّهها التجديدي الحداثي، ولكنَّها تقف في الأرضيَّة نفسها التي تقف عليها الأدوات التراثيَّة؛ لأنَّ كلَّ هذه القراءات تدَّعي لنفسها امتلاك الحقيقة، وهذا محال في رأيه؛ ومهما ادَّعى الناقد التزامه بالخطوات العلميَّة، إلَّا أنَّ العلم برأيه «لا يكشف لنا في تفكيكاته وتنقيباته إلَّا عن أصل المعنى، أي عن اللامعنى. ولا بدَّ إذن من لأم المعنى استعادة وتفسيرًا وتأويلًا..»[١] على الدوام.

من المعلوم أنَّ علوم القرآن تعتدُّ في حملها للنصوص الدينيَّة على السياق المقامي (أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ..) فهذه الآليَّات جاءت عن فهمٍ سليمٍ لطبيعة النصوص الدينيَّة المقاصديَّة، فلم ينزل النصُّ الدينيُّ فارغًا من المفاهيم الواقعيَّة، وإنَّما هو نصٌّ يحوي أحكامًا تشريعيَّة، وهذه المفاهيم والأحكام تتنزَّل وفق وقائع وحقائق بأسباب معيَّنة، لذا فإنَّ الكشف عن هذه الأسباب والحقائق يورث فهمًا صحيحًا لتفسير الأحكام.

بيد أنَّه للمؤوِّلين الجدد تهميش واضح لهذه الآليَّات، ولا يعدُّونها آليَّات إجرائيَّة علميَّة ومنطقيَّة في فهم النصِّ، وإنَّما تجاوزوا مصداقيَّتها تجاوزًا لم يجعل لها أيَّ قيمة تفسيريَّة، بل على العكس تمامًا فقد عدَّ نصر أبو زيد السياق المقامي بالتحديد دليلًا يدلُّ على أنَّ النصَّ القرآنيَّ مجرَّد نصٍّ لغويٍّ[٢]، فبدلاً من اتِّخاذها عمليَّات إجرائيَّة، يُستعان بها لفهم النصِّ، جعل منها دليلًا لنتيجة تفيد بأنَّ النصَّ الدينيَّ نصٌّ لغويٌّ، وهذا يعني أنَّ السياق الذي يُفهم من (أسباب النزول، والمكِّي والمدني، والناسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن) هي أدوات لا تصلح لقياس النصوص ذات المصدر الإلٰهي، وبناءً على ذلك فهي أدوات خاضعة للمعايير الثقافيَّة السائدة في زمن نزول القرآن، وهذا الأمر يبيِّن لنا أنَّ كلَّ هذه الافتراضات تقصي أثر السياق المقامي في حمل النصوص عند نصر أبو زيد.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٨.

(٢) يقول نصر أبو زيد: من خلال علوم القرآن (أسباب النزول، والمكِّي والمدني، والناسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن) نكشف أنَّ القرآن نصٌّ لغويٌّ نزل على مدى أكثر من عشرين عامًا، نزلت الآية أو مجموعة الآيات حسب الوقائع. يُنظر: مجلَّة العربي: حوار مع أبو زيد، أبو زيد، نصر حامد، مجلَّة العربي، الكويت، عدد ٤٥٠، مايو ١٩٩٦م، ص٦٩.

أمَّا علي حرب فإنَّه يرى أنَّ السياق المقامي عُدَّة المفسِّرين الكلاسيكيِّين، وهي عدَّة قاصرة وصل إليها المفسِّرون حسب إمكاناتهم المعرفيَّة، في حين يقترح هو استبدال الأدوات المعاصرة والمفاهيم من العلوم الحديثة بالأدوات السابقة التراثيَّة؛ لأنَّ الأدوات التراثيَّة لا تلبِّي طموح الدراسات المعاصرة، وفي هذا الصدد يمتدح حرب أركون بقوله: «هذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع، وكاشف، لا يضاهيه فيه أحد من المعاصرين، مستخدمًا بذلك جملة من المفاهيم الإجرائيَّة التي تبلورت على نحوٍ خاصٍّ في الألسنيَّة، والسيمياء، وعلم أصول المعرفة، كالدلالة، والرمز، والخيال، والأسطورة، والبنية، وشبكة العلاقات..الخ»[1]. وهذا في حقيقة الأمر ادِّعاءٌ يودُّ علي حرب أن يسوِّغ به ممارسات محمَّد أركون، ولعلَّ من أهمِّ ما يؤيِّده حرب من إجراءات أركون الاعتداد بالخيال ويقول عنه: إنَّه «ملكة معرفيَّة تمكِّننا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلًا عن كونه مرتبةً وجوديَّةً تمامًا كالعقل ذاته»[2].

كما يطالب المعنيِّين بالخطاب أن يستحدثوا أدوات جديدة تنقل الحامل والمفسِّر من باحثين عن المعاني إلى منقِّبين وحفريِّين يسعون إلى التبديل والنسخ، والتحريف والتحوير، وزحزحة الثوابت وقلبها، والتنقيب والكشف، والحفر والتفكيك. فهذه الوجوه الفاعلة للتفكير وللقراءة في النصوص[3].

انتهى المطاف بعلي حرب في قراءته للمناهج الفكريَّة عند (حنفي، وأبو زيد، وأركون) وغيرهم إلى ثناءٍ مبدئيٍّ في أنَّهم يدعون إلى التجديد، ولكنَّه انتقدهم أشدَّ الانتقاد حينما رأى أنَّهم وقفوا في أرض المنظومة المعرفيَّة التراثيَّة، وأنَّ لديهم إيمانًا بوجود ميتافيزيقي سابق للنصِّ، فهذا الأمر عند حرب مؤشِّر لغياب المنهجيَّة الحداثيَّة الفاعلة بتفكيكها وحفرها، فلم يتميَّز هؤلاء النقَّاد - في رأيه - عن القدامى، وهذا الأمر سيفضي بهم إلى تقليد معرفي دون تبديل وتغيير جوهري.

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧٨. (٢) المرجع السابق، ص١١٠.
(٣) المرجع السابق، ص١٣٣.

الاستدلال من طريق القواعد البلاغيَّة

رأينا الوضع والاستعمال نواةً لإنتاج المعاني، وعلِمنا أنَّ المعاني تتحدَّد في السياقات، وهذا يعني أنَّ المعاني قبل فحصها في السياق فإنَّها تأتي باحتمالات عدَّة؛ والسبب أنَّ المتكلِّمين غير مقيَّدين بجمل معيَّنة، ويستطيع المتكلِّم أن يستخدم الوضع باستعمالات عدَّة بشرط موافقتها لسليقة المتخاطبين في المجتمع اللغوي الواحد، ونعزو هذا التعدُّد إلى أنَّ المتكلِّم يستخدم الوضع بشكلٍ خاصٍّ حسب تصوُّر مجتمعه اللغوي للعالم الخارجي[1]، ثمَّ يستخدم المتكلِّم جملة من الأساليب البلاغيَّة التي يكون لها أثر كبير على المتلقِّين، وهذه الأساليب البلاغيَّة بطبيعة الحال لها أثر في تبدُّلات المعنى، وبدون هذه الأساليب البلاغيَّة لا يستطيع الإنسان أن يعبِّر عن الكثير من الظواهر الإنسانيَّة للمخاطَب، ولا سيَّما في الظواهر المركَّبة، فنحن نضطرُّ إلى إقامة علاقة تركيبيَّة بين عنصرَيْن سعيًا لتحقيق تواصل أكثر فاعلية للمتلقِّين، فنقول: «ظلال الشجر»، «وظلال المعنى»، «وعين الماء»، «وعين الإنسان»، وغيرها من الجمل التي تُثري العمليَّة التواصليَّة بين الناس، وعلى الرغم من حرصنا على تحقيق التفاعل التواصلي بقدرٍ عالٍ من الكفاية، فإنَّ الأساليب البلاغيَّة تجنح بالعلامة إلى عالم يصعب على الحامل فيه إدراك مقصودها ما لم نضبط هذه الأساليب بنموذج إدراكي بين الذهني والخارجي، أو من النظام اللغوي ذاته، وهذا يعني أنَّ الحامل الذي يبتغي التحريف والتبديل يجد ضالَّته في حمل الأساليب البلاغيَّة، وعليه فإنَّ الأسلوب البلاغي يكون له مطيَّة يستعين به لتنميط المعاني، وتوليد الاحتمالات.

تذكر بعض الدراسات أنَّ أرسطو أوَّل مَن اهتمَّ بتصنيف اللغة بمعايير بلاغيَّة وخاصَّة في كتابه (فنُّ الخطابة)[2]، ويرى بعض الباحثين أنَّ أهل البلاغة درسوا المعاني بتبعيَّة للمنطق الأرسطي، ومنهم مَن جدَّد أُسُس التصنيف للمعاني وفق دراسة

---

(١) يُنظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٤٣.

(٢) الألسنيَّة، محاضرات في علم الدلالة، عون، نسيم، ص١٦٤.

خاصَّة وفق أنظمة المعاني في اللغة العربيَّة كما فعل حازم القَرْطاجَنِّي (ت ٦٨٤هـ)[١]، والمشهور في تراثنا أنَّ الألفاظ تشير إلى معانٍ حقيقة أو مجازيَّة، فالحقيقة في الألفاظ هي استعمالها فيما وُضعت لها من المعاني طبقًا للمعجم اللغوي، أمَّا المجاز فهو استعمال اللفظة في غير معناها المعجمي، مع انتصاب قرينة تُحيل على معنى مخالف للمعنى الظاهر أو المعنى الأصلي.

وفي تحليل الصورة المجازيَّة تدرج هذه الصورة عادة تحت علم البيان الذي يحوي التشبيه، والاستعارة بأنواعها (الاستعارة التصريحيَّة، الاستعارة المكنيَّة، الاستعارة التمثيليَّة)، والكناية، والمجاز المرسَل، فالتشبيه «دلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى»[٢]، أمَّا الاستعارة فهي استخدام اللفظ في غير معناه الأصلي مع وجود علاقة المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد المستعمَل[٣]، في حين أنَّ الكناية تعني وصفًا للفظٍ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الظاهر[٤]. وأخيرًا المجاز المرسَل وهو استخدام لفظٍ في غير معناه الأصلي مع وجود علاقة (غير علاقة المشابهة) بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد[٥].

ثمَّة حقيقة دلاليَّة بسيطة تتجلَّى لنا من التعريفات المختلفة السابقة، أنَّ كلَّها

---

(١) درس الدكتور عبَّاس أرحيله إشكال تأثُّر النقد والبلاغة العربيَّة بتراث الأرسطي، وخلص إلى استقلال حازم عن قوانين أرسطو؛ وذلك لقلَّة قوانين أرسطو وارتباطها بالقوانين اليونانيَّة، في حين تأسَّس منهج حازم من فهم دقيق لهندسة المعاني العربيَّة، يُنظر: مجلَّة عالم الفكر، دراسات في الأدب والنقد واللغة: حازم القَرطاجَنِّي ومسألة التأثُّر الأرسطي في النقد العربي القديم. أرحيله، عبَّاس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلَّد ٣٢، العدد ٢، أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٣م، ص٢٠١ - ٢١٩.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، ت: الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط٤، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص٢٠٣. ولمعرفة المزيد عن التشبيه يُنظر: معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطوُّرها، مطلوب، أحمد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٣٢٣ - ٣٢٨.

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، ج١، ص٢٧٨. ولمعرفة المزيد عن الاستعارة، يُنظر: معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطوُّرها، مطلوب، أحمد، ص٨٢ - ٨٦.

(٤) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، ج١، ص٣٠١. ولمعرفة المزيد عن الكناية، يُنظر: معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطوُّرها، مطلوب، أحمد، ص٥٦٨.

(٥) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، ج١، ص٢٥٤.

تشير إلى وجود معنى أوَّلي حقيقي ينصرف عنه المتكلِّم لكي يزيد التعبير قوَّة وجمالًا وتأثيرًا، «وبهذا الفهم فإنَّ الاستعارة والمجاز المرسَل، ومعهما الكناية، هي إضافات أدبيَّة تضيف الكثير إلى التعبير، وليست جزءًا جوهريًّا في المعنى»[١]، ويستطيع المخاطِب أن ينقل أفكاره مستغنيًا عن الصوَر المجازيَّة، ولكنَّه لا يضمن شدَّ انتباه المتلقِّين، ولا يستطيع زيادة قدرة النصِّ على التأثير، وبذلك تجد النصوص المؤثِّرة مليئة بالصوَر المجازيَّة لتحقيق التفاعل بين النصِّ والمتلقِّي حملًا وتفسيرًا وتأويلًا.

حينما يبحث الحامل في مقاصد الصوَر المجازيَّة فإنَّه بكلِّ بساطة يحاول أن يقرِّب المسافة بين الدالِّ والمدلول، وهذه المسافة متفاوتة بين حامل وآخر، أو حتَّى بطبيعتها الإنتاجيَّة قد تكون متَّسعة، وقد تضيق عند الحامل المقاصدي، وقد تنعدم العلاقة أصلًا بظروف من المخاطَب أو من الحامل نفسه.

لقد أشار بعض الباحثين إلى أنَّ الدالَّ مرتبط بنظام اللغة، على حين أنَّ المدلول ينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغيِّر[٢]، وهؤلاء هم المؤيِّدون لنظريَّة أنَّ المعاني تتحدَّد في العالم الخارجي وليس في الذهن، وتبعًا إلى هذه النتيجة فإنَّ الحامل مرهون بإيجاد علاقة تعليليَّة للمتغيِّرات في العالم الخارجي، وليس نفي العلاقة بين الدالِّ والمدلول.

وتوضيحًا للفكرة السابقة: إنَّ لون التفاحة في حال نضجها وتغيُّرها من اللون الأخضر إلى اللون الأحمر يمرُّ بعدد كبير من الألفاظ الدالَّة على هذه الألوان، وربَّما ليس هناك في بعض اللغات وصف دقيق لنسبة تغيُّر هذه الألوان، ولكن هذا لا يعني غياب الألوان من العالم الخارجي، ولكي نحافظ على المسافة بين دوالِّنا اللغويَّة وتطابقها مع المدلولات الخارجيَّة يتشكَّل لدى المتخاطبين عقد ذهني يصف صورة العالم الخارجي طبقًا لأبسط صورة لوحظت بطريقة نفعيَّة تحقِّق التواصل الواضح بين المتخاطبين.

وهكذا فإنَّ المتكلِّم إذا لاحظ تعدُّدًا في صفات المدلول - والمدلول بطبيعته متغيِّر - فإنَّه يلجأ إلى الأساليب البلاغيَّة ليقرِّب فكرته إلى المتلقِّي، فيستمدُّ صفاتٍ

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٥.

من مدلولات أخرى، ويعقد بينها علاقة مشابَهة أو علاقة استعمال، ومثال على ذلك إذا أردنا أن نصف زيدًا بالشجاعة، فإنَّ الذخيرة الوصفيَّة لدينا تحيلنا على شجاعةٍ فائقةٍ لدى الأسد، هذه الصفة (الشجاعة) تزيد من المعنى قوَّة ووضوحًا إذا ألصقناها بالإنسان بحيث تكون الجملة الوصفيَّة مكونة من علاقة مشابَهة، ويكون وجه الشبَه الشجاعة؛ إذ إنَّ العناصر الثقافيَّة لدى المتخاطبين تُقرُّ بأنَّ شجاعة الأسد تفوق شجاعة الإنسان، وحينئذٍ يكون إلصاق صفات الأسد بالإنسان يجعل من القولة أكثر وضوحًا وتواصلًا، ومن ثمَّ إذا أردنا أن نؤثِّر في المتلقِّي مثلًا نقول: «زيد كالأسد، أو زيد أسد» لأنَّهما أشدُّ وقعًا من قولنا «زيد شجاع».

فإذا اختلَّ التعاقد الذهني بين المتخاطبين فإنَّ الصوَر المجازيَّة دون أيِّ شكٍّ ستتنافر مع مدلولاتها وستجنح نحو العدميَّة المطلقة، وعلى الحامل أن يقرِّب المسافة بين الدالِّ والمدلول لا أن يلغيها، «ويتمُّ هذا عادة عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادِّي، واللامحدود بالمحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مزج عضوي بينهما، وإنَّما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر؛ إذ تظلُّ المسافة بينهما قائمة بالرغم من عمليَّة الربط بينهما»[1].

لعلَّ هذا ينطبق على جميع النصوص المقاصديَّة، فالحامل يسعى دائمًا إلى افتراض عدم عبثيَّة النصوص المقاصديَّة وفقًا (لمبدأ الصدق)، وإنَّها نصوص شُرِعت للإنسان للتعبير عن العالَمَيْن الذهني والخارجي، وهذه النصوص توضح للإنسان كيفيَّة التعامل مع هذا العالم، فالنصوص تصف سنن هذا العالم وصفًا معرفيًّا حقيقيًّا - بدرجة نسبيَّة - وليست عبثيَّة. وبذلك ليس هناك منطقٌ خاصٌّ للعقل مخالف لمنطق النصوص كما يتوهَّم علي حرب؛ إذ المنطق يقتضي مراعاة كلٍّ من النقل والعقل معًا.

يشير حرب في تحليله للحقيقة والمجاز[2] إلى أزمة فكريَّة أخرى في منهجه

(١) المرجع السابق، ص١٤.

(٢) سنستخدم مصطلح المجاز على أنَّه يشمل كلَّ ضروب التمثيل الاستعارة والكناية تسامحًا..، وذلك للاختصار أوَّلًا، ولأنَّ علي حرب يستخدم المجاز بهذه الطريقة. يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، هامش ص٢٦.

التفسيري، ففي كتابه (التأويل والحقيقة) بدأ بانتهاك الحقيقة - كما هو الحال في معظم كتبه - ويُعرج مباشرة على المجاز، وبما أنَّنا نتحدَّث في هذا الموضع عن الصوَر البلاغيَّة، فإنَّ المجاز هو الأوْلى في البحث من الحقيقة، فكما أنَّ الحقيقة واقع يدركه الإنسان العاقل، فكذلك الصوَر المجازيَّة هي «وسيلة إدراكيَّة لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتَّى أن يعبِّر عن مكنون نفسه إلَّا من خلالها»[١]؛ فالعقل الألسني (النحوي، البلاغي..) ينحو دومًا إلى تقنين اللغة، وينظر إليها بوصفها بنيةً ونظامًا تشير إلى أشياء، في حين يرى حرب اللغة بحقيقتها ومجازها وكأنَّها واقعة وجوديَّة متغيِّرة كما تتغيَّر الدوالُّ في العالم الخارجي، وهذا يقودنا إلى نتيجة حربيَّة على اللغة، أو كما يدعو هو إلى فهم اللغة بأنَّها «اجتياز، وعبور، وهجرة، وارتحال»[٢]، ولا يسع الحامل بهذه النظرة إلَّا أن يستسلم لطبيعة اللغة التي تُحيل الإنسان من الواقع إلى الرمز، ومن الشاهد إلى الغائب، ومن الدالِّ إلى المدلول، فيبقى الحامل في ارتحال بين الدلالات[٣].

إنَّ مَبعث هذا الارتحال - كما يقول حرب - ونقول مَبعث هذا الضياع يعود إلى إحساسٍ بفقدان القوانين الحاكمة لأنظمة اللغة وتوافقها مع الموجودات الخارجيَّة، ومرجع هذا الارتحال «عجز الكلمة عن قول الأشياء والذوات»[٤]، ومن ثمَّ فالحامل في «رحلة لغويَّة يجتازها الذهن عبر الكنايات، والاستعارات، والرموز»[٥]. وبما أنَّه يعتقد أنَّ اللغة العربيَّة هي لغة مجازيَّة بامتياز، فإنَّه يعني أنَّ دلالاتها غير محكومة، على الرغم من قداستها لكونها مادَّة للوحي وعالم الغيب، فلا يعني قداستها الترفُّع عن الصيرورة، وما الإعجاز القرآني سوى مجاز بياني يقوم على البلاغة واللغة قبل أن يكون معرفيًّا.

حتَّى لا نتوه مع علي حرب أُلخِّص إجابته عن السؤال الآتي في نقاط محدَّدة: ما حقيقة البلاغة؟ ما سرُّها؟ هل هي مجرَّد شكل أو صياغة لمضمون؟ هل هي محض

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٨.
(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٤. (٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق. (٥) المرجع السابق، ص٢٤-٢٥.

أسلوب؟ هل هي زينة وتزويق؟

١- البلاغة عنده «طريقة في القول، وتبدُّل في المعنى وتغيُّر في دلالته، طريقة يتمُّ بواسطتها اجتراح المعنى ذاته»[١].

٢- يقول علي حرب: سرُّ البلاغة في سحرها وذلك كامن في «طريقة استيلاد [استلاب][٢] المعاني من الألفاظ، وفي طريقة شحن الألفاظ بالدلالات»[٣]؛ وهذا يعني تعدُّد إيحاءاتها اللانهائيَّة.

٣- البلاغة صياغة لمضمون عن طريق المجاز، و«البلاغة ليست صناعة لغويَّة صرفة، بل هي علم المعاني»[٤].

٤- البلاغة أسلوب يحوي «رؤية مليئة بالإشراق، والإيحاء، والحدس، والانكشاف»[٥].

٥- البلاغة ليست زينة وتزويقًا، «وليست صناعة لغويَّة صرفة»[٦].

كلُّ هذه الإجابات في ظاهرها لا تنفي قدرة العناصر البلاغيَّة على توضيح الرسالة اللغويَّة، ولكن تُشير الإجابات (١)،(٢)،(٤) إلى طريق تأويلي حداثي في الاستدلال مستعينًا بالقواعد البلاغيَّة، فبدلًا من الاستعانة بالقواعد البلاغيَّة لتقريب المسافة بين الدالِّ والمدلول يرى حرب أنَّ القواعد البلاغيَّة (المجاز) «تُحيل اللفظ من محض علامة إلى فسحة خالقة»[٧]، وتفيد هذه النظرة إلى عدِّ النصوص التي تحوي عناصر بلاغيَّة أنَّها لا تتكشَّف بطريقة مباشرة، أو بطريقة فهم النظم والعلاقات اللغويَّة، وتتحوَّل الكناية والاستعارة من نماذج إدراكيَّة إلى أشباح تُحيل على التلويح دون التصريح، والتعريض دون الإفصاح، والإيهام دون الإيضاح، «وهذه الطاقة على الإيحاء التي يمتلكها المجاز هي التي تشكِّل الفسحة التي تتقوَّم بها اللغة الشعريَّة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) أظنُّه يقصد استلاب Alienation؛ أي الاختلاس، وقد يقصد الاستيراد.

(٣) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٧.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق، ص٢٨.

والأدبيَّة معًا»[١]، فالمجاز بهذه الصورة «يقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، ويمنع تطابق الدالِّ بالمدلول»[٢]، ويظلُّ علي حرب بعد هذه النظرات في ضياع مع الحقيقة والمجاز معًا، ويَفقد الثقة بكلِّ الأدوات البلاغيَّة فيتحوَّل الكلام عنده إلى استعارات لا تتوقَّف، ولا تشير إلى شيء سوى الضياع، وتغيب الكناية معه في عالم الخيال، وتصبح المقاصد في دائرة المُحال.

هذا هو الإعجاز في رأي علي حرب، هو إعجاز لا يتحقَّق حتَّى تصبح اللغة خالية من المضامين، أو بمضامين لا نهائيَّة يستحيل الإمساك بها، وهي في نفس الوقت لا تخضع لقوانين ثابتة، ولا يمكن إرجاعها إلى مركز تفسيري محدَّد، أو إلى ثوابت وكلِّيَّات، فإذا كانت آليَّات اللغة بأساليبها البلاغيَّة لا مضمون لها، ولا نموذج إدراكي تحتكم إليه، ولا تخضع لقوانين تفسيريَّة ثابتة، فإنَّها بذلك تصبح خارج وعي المتكلِّم، وهي بذلك لا تتواصل مع المتلقِّي بنفس ذهنيَّة المنتِج، ولكلِّ حامل حريَّته في الحمل.

لم يتوقَّف علي حرب عند النصوص الشعريَّة والأدبيَّة فقط، وإنَّما أسقط كلَّ أفكاره على النصِّ الدينيِّ، وما ثناؤه على النصِّ الدينيِّ إلَّا ليصل به إلى درجة الإعجاز بمفهومه هو؛ أي الإعجاز البياني الفارغ من المقاصد والمضامين وبذلك يقول: «ويكمن [يظهر] الإعجاز في نصِّ الوحي، في كونه يملك من ثراء المعنى، وغنى الدلالة، وكثرة الرمز، وقوَّة الإيحاء، ما يجعله فسحة متجدِّدة، ومصدر إشراق، وانبجاس، وأصل التشابه والتباين؛ أي ما يجعله إمكانًا لا ينضب على التفسير والتأويل»[٣].

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، ص٢٩.

المبحث الثالث
مفاهيم معرفيَة موجِهة للحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين

ترتبط معظم المفاهيم المعرفيَّة الموجِّهة للحمل على غير الظاهر بقصَّة الحداثة، وقد سعى الحداثيُّون في الغرب تأسيسا للحداثة، وفي الشرق تقليدًا لها إلى تحديث المنظومات المعرفيَّة (الإبستمولوجية) Epistemological، وإعادة النظر في الوجود (الأنطولوجي) Ontological وغاياته.

ربَّما لا تلاحظ مناقشة الحداثيِّين في عالمنا الشرقي تنصب نحو الوجود الإنساني بصورة بارزة، خلافًا للحداثيِّين الغربيِّين، فغاية الحداثي الشرقي مراجعة المنظومة المعرفيَّة بأساليب غربيَّة، وبما أنَّ الأساليب الغربيَّة صيغت وفقًا لنظرة الغربيِّين المادِّيَّة، فإنَّ الأصول الأنطولوجيَّة المادِّيَّة تتسرَّب للفكر الشرقي الحداثي بوعيٍ منهم أو بدون وعيٍ، ولا سيَّما أنَّهم يستوردون الأفكار الغربيَّة بدرجة فائقة، لذلك تراهم يقعون في نفس النتائج التي تقع فيها الحداثة الغربيَّة.

من الأجدى تتبُّع مسار الموجِّهات المعرفيَّة لدى المؤوِّلين الحداثيِّين، ولا سيَّما علي حرب في إطارها العامِّ، وسأحاول مناقشة الموجِّهات المعرفيَّة عند علي حرب بوجهٍ خاصٍّ في الفصل الثالث من هذا الكتاب إن شاء الله، وهنا أقف مع كلِّ موجِّه معرفي بمنهج وصفي، مع تدعيم الوصف ببعض الأقوال، ونفضِّل في هذا الموضع دراسة كلِّ موجِّه على حِدى لعلَّنا نثبت صدق دعوانا التي ترى أنَّ المنظومة المعرفيَّة لدى روَّاد الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين ما هي إلَّا نسخة مُستقاة من مناهج غربيَّة خاضعة للهيمنة الحداثيَّة.

فعندما يتوجَّه الفكر اللغوي إلى نقض المبادئ التخاطبيَّة بدعوى أنَّ اللغة بعد إنتاجها تصبح كيانًا بنيويًّا مادِّيًّا منفصلًا عن المتكلِّم، فإنَّ المادَّة اللغويَّة بهذا المفهوم آيلة للتزحزح نحو العدميَّة، وهذا دون شكٍّ سيفضي إلى نتائج فوضويَّة، تعلن الانقطاع

المعرفي مع الواقع، بحيث لا تجد كلِّيَّات ومشتركات بين المتخاطبين.

الحلُّ أن نؤمن بوجود مركز تجتمع فيه الخبرات الإنسانيَّة لكي يتحقَّق التفاعل بين المتخاطبين، هذه الخبرات تكون أساسًا تعاونيًّا للمتخاطبين وتكاد تكون مشتركة إلى حدِّ الاتفاق، وبما أنَّ اللغة لها نظامها العلامي الذي لا يستطيع أن يصف العالم الخارجي وصفًا متساويًا لعناصره كافَّة، فإنَّه - كما قلنا - يستعين بالمجاز ليكون أداة إدراكيَّة يستطيع من خلالها توصيل المعلومات بأكثر قدر من الكفاية والدقَّة.

إذن الاختلاف في الفهم لأيِّ رسالة لغويَّة لا يعود إلى الدوالِّ لكونها منفصلة تمامًا عن المدلولات، وإنَّما لقصور في مطابقة هذه الدوالِّ على مدلولاتها المرادة من المتكلِّم.

إنَّ افتراض وجود تعاون بين المتخاطبين لكونه مركزًا كلِّيًّا أمر في غاية الأهمِّيَّة، هذا التعاون يتجسَّد في فكرة جوهريَّة مفادها «أنَّ إسهامات المتخاطبين مترابطة بعضها ببعض ومحكومة بما يُعرف بِأُسُس التعاون Maxims of Cooperation التي تقتضي أنَّ كلًّا من المتكلِّم وسامعه يسعيان إلى بلوغ تخاطب ناجح»[١].

أمَّا حين نعتمد على موجِّهات معرفيَّة من شأنها تقويض الخبرات الإنسانيَّة المشتركة، وحصرها على محدِّدات زمنيَّة ومكانيَّة واهية مثلما تفعل التاريخانيَّة، أو تشبيه العلاقة اللغويَّة تشبيهًا مادِّيًّا يخضع للنسبيَّة العدميَّة، فإنَّ ذلك سيُحيل السامع على الانكفاء إلى ذاته يبحث عن تفاعل فلا يجده إلَّا مع المادَّة اللغويَّة المنفصلة عن قائلها!! وسيبحث عن معنى فلن يجد ضالَّته إلَّا في النظريَّة التفاعليَّة التي ستكون مقدِّمة لنظريَّة أكبر وهي نظريَّة التلقِّي.

وفي محاولة لإثبات هذا التحليل سنورد بعض الموجِّهات المعرفيَّة عند روَّاد الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين، لعلَّنا نصل إلى رؤية نقديَّة تبحث في جدوى نتائجهم ورؤاهم الفلسفيَّة.

---

(١) مقدِّمة في علمَي الدلالة والتخاطب، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٤٨ - ٤٩.

التاريخانيَّة

يُشتقُّ مفهوم التاريخانيَّة أو التاريخيَّة[١] من علم التاريخ، حيث إنَّ الزمان والمكان عنصران رئيسيَّان لمعرفة الظواهر الإنسانيَّة والطبيعيَّة قياسًا وتحليلًا وتفسيرًا، فكما أنَّ التاريخ يعتدُّ بالزمان والمكان، فكذلك التاريخانيَّة والتاريخيَّة تتَّخذ من الزمان والمكان معيارَيْن تحتكم إليهما جميع الأفكار والحوادث المحيطة بالإنسان.

ظهرت كلمة التاريخيَّة Historisme في الفكر الغربي كما يذكر أركون معتمدًا على قاموس (لاروس الكبير) للغة الفرنسيَّة في ٦ نيسان ١٨٧٢م[٢]، وينطوي هذا المصطلح على عدَّة أفكار، من بينها «أنَّ الأمور الحاضرة ناشئة عن التطوُّر التاريخي»[٣]، كذلك «أنَّنا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلاَّ بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتيَّة»[٤]؛ لأنَّ النظرة الذاتيَّة لا تصف حال الظاهرة كما ظهرت، وبمجرَّد نسبها إلى واقعها التاريخي تظهر على طبيعتها كما هي.

يُطلَق هذا المصطلح طبقًا لما ورد في (المعجم الفلسفي) على «المذهب القائل أنَّ اللغة، والحقَّ، والأخلاق، ناشئة عن إبداعٍ جماعيٍّ، لا شعوريٍّ، ولا أدريٍّ، وإنَّ هذه الأمور بلغت الآن نهايتها، وإنَّك لا تستطيع أن تبدل القصد بنتائجها، ولا أن تفهمها على حقيقتها إلَّا بدراسة تاريخها»[٥]؛ وهذا يعني أنَّ التاريخانيَّة تبحث في سلسلة من الأحداث الماضية. والتباين في تعريف هذا المصطلح عند الغربيِّين جاء كما يذكر رايموند وليامز Raymond Williams من مدى تأثير هذه الأحداث في

---

(١) معظم الباحثين يستخدمون التاريخانيَّة والتاريخيَّة بمعنى واحد، ومهما ظهر اختلاف بين المفهومَيْن - كما هو الحال عند أركون - فإنَّ المصطلحَيْن أُستحدِثا ليكونا أداة إجرائيَّة في فهم الظواهر من الناحية الوظيفيَّة.

(٢) الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٦م، ص١١٦.

(٣) المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٧٨م، ج١، ص٢٢٩.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

الحاضر والمستقبل، فانقسم المفكّرون في منتصف القرن العشرين إلى تأييد أحد هذه التعريفات:

١- التاريخانيَّة منهج دراسي يعتمد على حقائق الماضي، ويتتبَّع سوابق الأحداث الحاليَّة.

٢- تفسير الأحداث بافتراض نظريَّة أنَّ الأحداث تنشأ في ظروف وسياقات تاريخيَّة متقلِّبة، وينبغي عن طريقها تفسير كلِّ الأحداث المحدَّدة.

٣- رفض أيِّ تفسير أو تنبُّؤ نتج من استعمال الجانب التاريخي أداة تفسيريَّة[١].

باستثناء التعريف الأخير، فإنَّ التاريخانيَّة تُشير إلى قوَّة التاريخ في تحليل الظواهر؛ وقدرة التاريخ لأن يكون مفسِّرا للظواهر، ومتنبِّئًا للمستقبل، أمَّا التعريف الأخير فهو ردَّة فعل على فاعليَّة التعريفَيْن الأوَّلَيْن، «ويُستخدم الآن في تضادٍّ مع مفهوم الإنجاز أو الأمل الذي كان للصيَغ السابقة والمستمرَّة الفاعليَّة، وذلك للدلالة على نمطٍ عامٍّ للإحباط والهزيمة»[٢].

تُعدُّ التاريخانيَّة من الموجِّهات المعرفيَّة البارزة في منظومة أصحاب الحمل على غير الظاهر، فهذا أركون يُعوِّل كثيرًا في قراءاته للنصِّ الدينيِّ على التاريخانيَّة، ويُريد لقراءته - كما يزعم - أن تطرح تصوُّرًا جديدًا لم يُطرح من قبل، تنظر هذه القراءة في القرآن نظرة تاريخيَّة مرتبطة بلحظة زمنيَّة، وتاريخيَّة معيَّنة»[٣] لا تتعدَّاها، وهذا الأمر يعني لديه أنَّ إجراء التاريخانيَّة «يتعلَّق بصياغة علميَّة مستخدَمة خصوصًا من قِبل الفلاسفة الوجوديِّين للتحدُّث عن الامتياز الخاصِّ الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسَّسات والأشياء الثقافيَّة التي تشكِّل بمجموعها مصير البشريَّة»[٤]، وبتعبير أدقَّ يظنُّ روَّاد التاريخانيَّة أنَّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ،

---

(١) الكلمات المفاتيح، وليمز، ريموند، ترجمة: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٥٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمَّد، ص ٢١٢.

(٤) المرجع السابق، ص١١٦.

وليس هناك سُنَن كونيَّة من الخالق عزَّ وجلَّ تتحكَّم في صُنع التاريخ، ومن ثمَّ فإنَّ النصَّ الدينيَّ الذي صنع تاريخ الحضارة الإسلاميَّة ينبغي دراسته دراسة تاريخيَّة يمكن من خلالها فهم أثر هذا النصِّ وتفاعل المسلمين معه.

هذه النتيجة يمكن استخلاصها من الرجوع إلى أصل مصطلح التاريخانيَّة المُشتقِّ من التاريخ، ثمَّ يؤيِّد هذه النتيجة - أيضًا - الإستراتيجيَّات التأويليَّة التي يتَّخذها روَّاد الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين العرب مع اختلاف توجُّهاتهم.

إذن نحن أمام قضيَّة تحتاج إلى حصر، ومهما كان للتاريخانيَّة بتشعُّبها أثر واضح في عمليَّة الحمل، إلَّا أنَّنا نحتاج إلى مناقشة ثلاث نقاط آتية، وهي:

١- التاريخ ونظرة الغربيِّين للتاريخ بوصفه منهجًا تفسيريًّا.

٢- نظرة أركون للتاريخانيَّة.

٣- تحفُّظات علي حرب على تاريخانيَّة أركون.

فالتاريخ History يبحث في الوقائع والحوادث الماضية، وله قدرة على تحليل الظواهر، ولا سيَّما في نشأتها وتطوُّرها، وبذلك يستعين الإنسان بالتاريخ ليكتشف الظواهر والأحداث بحثًا عن الأسباب التي ساعدت على إيجاد هذه الظاهرة ومدى تطوُّرها، ولهذا إذا نظر الإنسان إلى هذه الحوادث بحثًا عن الأسباب استطاع أن يستخدم التاريخ استخدامًا تفسيريًّا.

وعلى هذا النحو التفسيري تحوَّل التاريخ عند الغربيِّين إلى فلسفة كما هو الحال عند فوكو Foucault تأخذ هذه الفلسفة على نفسها البحث عن المعلومات المنظِّمة للأحداث التاريخيَّة[1]، وترتَّب عن هذا البحث تعدُّد الآراء حول جدوى التاريخ تفسيريًّا، ويغلب من بين هذه الآراء الفكرة القائلة «أنَّ الأحداث الماضية ليست تواريخًا محدَّدة، وإنَّما عمليَّة مستمرَّة ومترابطة. بعد ذلك تصبح تنظيمات وتفسيرات مختلفة لهذه العمليَّة المستمرَّة، والمترابطة بين الماضي والحاضر والمستقبل»[2]،

---

(١) الكلمات المفاتيح، وليمز، ريموند، ص١٥٠.

(٢) المرجع السابق.

وهذا يعني أنَّ للتاريخ معنى وهو مجرَّد ارتباط بالذات، وليس بما يحيط به.

هنا نلاحظ أنَّ هذا المفهوم يقوم على تحويل التاريخ إلى أداة تأويليَّة تفسيريَّة لا تقف هذه الأداة عند حدود البعد التاريخي، وإنَّما تصبح عقيدة كما يرى روبير Ropeir تقول هذه العقيدة: «إنَّ كلَّ شيء أو كلَّ حقيقة تتطوَّر مع التاريخ، وهي تهتمُّ أيضًا بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخيَّة»[١].

وباختصار شديد يوفِّر علينا أركون عناء مقاصد التاريخانيَّة ويراها «التحوُّل والتغيير، أي تحوُّل القيم وتغيُّرها بتغيُّر العصور والأزمنة»[٢]، وكأنَّه يبحث عن أداة منهجيَّة لتطبيق أهمِّ مبدأ من مبادئ الحداثة القائلة بالثورة على جميع القيم الدينيَّة، والاجتماعيَّة، والأخلاقيَّة، والإنسانيَّة.

ثمَّ يمتدُّ أركون بتاريخانيَّته ليفكِّك ويحلِّل النصَّ الدينيَّ، ولا سيَّما النصُّ القرآنيُّ، وخوفًا من الاصطدام مع منظومة المسلمين المقدَّسة للنصِّ القرآنيِّ لكون القرآن وحيًا يوحى يعتذر دائمًا وينوِّه بأنَّه لا يقصد بهذا النهج نزع القداسة عن القرآن، وإنَّما يسعى إلى دراسة النصِّ الدينيِّ - بصفة عامَّة - دراسة علميَّة - كما يزعم -، وهذا ما أثار حفيظة علي حرب؛ لأنَّ النصَّ الدينيَّ عند حرب وأركون معًا نصٌّ أسطوريٌّ[٣]، «فكيف نقرأ النصوص قراءة نقديَّة تاريخيَّة، ونزعم أنَّنا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة»[٤]؟! هذا خلل ومشكلة منهجيَّة عند أركون، ولذا فإنَّ الحلَّ - كما يرى حرب - هو «البرهنة على أنَّ قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلَّا تاريخيَّة ما دام الإنسان لا

---

(١) نقلاً عن أركون، ويبدو أنَّه التعريف المستساغ عنده، وهذا التعريف يرسم لديه الخطَّ المنهجيَّ في قراءة الفكر الإسلامي، أو قراءة النصوص بشكلٍ خاصٍّ. يُنظر: الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة، أركون، محمَّد، ص١٣٩.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٦.

(٣) لا خلاف عند مؤيِّدي الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين أنَّ القرآن ذو بنية أسطوريَّة Myth، ويرى حرب أنَّ أركون مثلًا لا يستخدم مصطلح الأسطورة على أنَّها جملة من الخرافات وإنَّما هي نظام للوصل والفصل، أو نظام للحلِّ والربط، أو للتحليل والتحريم، فالأسطورة منظومة معرفيَّة تُدرس تاريخيًّا.

(٤) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧٦

ينفكُّ عن تاريخيَّته وزمنيَّته»[1]. ومن ثمَّ يجب - في رأيه - نزع القداسة أوَّلاً.

وهكذا فإنَّ الحداثة وأدواتها التدميريَّة لا تلبِّي طموح علي حرب ما لم تكن هذه القراءة مبنيَّة على الحدس والكشف الذاتي، لذا يقول: «الاستكشاف يعني انكشاف طريق أو اجتراح معنى. ومن علاماته ابتكار لغة جديدة في قراءة الأشياء والذات»[2].

هنا نصل إلى ملاحظة في غاية الأهمِّيَّة وهي أنَّ التاريخانيَّة منهج ارتضاه الاثنان معًا، فبينما يؤمن أركون بالمفهوم الأوَّل والثاني للتاريخانيَّة، نلاحظ أنَّ علي حرب ارتضى المفهومَيْن مع خيبة أمل تعتريه من مقدرة هذا المنهج في الوصول إلى الحقيقة، ومن ثمَّ فإنَّ علي حرب يمثِّل المفهوم الثالث للتاريخانيَّة بكلِّ جدارة[3].

وعلى الرغم من الانتقادات الحادَّة من علي حرب لمنهجيَّة أركون فإنَّه في نهاية بحثه يتَّفق مع أركون وغيره من روَّاد الحمل على غير الظاهر في أنَّ قراءة التراث ونصوصه ينبغي أن تُقرأ قراءة تأويليَّة[4]؛ لأنَّ القرآن «ذو طبيعة بيانيَّة ثمَّ دلاليَّة وسيميائيَّة»[5].

وفي نهاية المطاف نلاحظ أنَّه مهما تعدَّدت المناهج الموجَّهة للحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين، فهاجس التأويل غاية منشودة منهم للتحديث، والتغيير، ليس من أجل البحث العلمي وإنَّما سعيًا وراء التحديث فقط.

النسبيَّة

النسبيَّة Relativism نظريَّة فلسفيَّة ترى أنَّ الحقيقة نسبيَّة وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معايير موضوعيَّة، ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ مدرك معرفي نسبي.

---

(١) المرجع السابق، ص٧٧. (٢) المرجع السابق، ص٨٤.

(٣) ذكرنا أنَّ التاريخانيَّة مرَّت بثلاثة تعريفات فكريَّة وهي:

١- التاريخانيَّة منهج دراسي يعتمد على حقائق الماضي، ويتتبَّع سوابق الأحداث الحاليَّة.

٢- تفسير الأحداث بافتراض نظريَّة أنَّ الأحداث تنشأ في ظروف وسياقات تاريخيَّة متقلِّبة؛ وينبغي عن طريقها تفسير كلِّ الأحداث المحدَّدة.

٣- رفض أيِّ تفسير أو تنبُّؤ نتج من استعمال الجانب التاريخي أداة تفسيريَّة.

(٤) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٨٨. (٥) المرجع السابق.

فعلى الرغم من شيوع فكرة النسبيَّة في علم الفيزياء، لكنَّها أصبحت مقدِّمة فلسفيَّة لكثير من النتائج التي يتأسَّس عليها النظام المعرفي للمؤوِّلين الجدد، بل أصبحت النسبيَّة الأداة الأولى لأيِّ انتهاك حداثي للثوابت والكلِّيَّات، وجوهر هذه النظريَّة المعرفي ينظر إلى العقل على أنَّه لا يعرف كلَّ شيء، «فإذا عرف بعض الأشياء فإنَّه لن يستطع أن يحيط بها إحاطة تامَّة، وما من فكرة في العقل إلَّا كان إدراكها تابعًا لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها، أو شبيهة بها، لذلك كان من المحال إدراك المطلَق؛ لأنَّه لا يتصوَّر وجود شي خارجه حتَّى يتصوَّره»[1].

وهذه الفلسفة لها تبعات عدَّة، ففي المجال اللغوي لا يمكن تصوُّر حقيقة معيَّنة تكون مدلولًا لدوالٍّ لغويَّة، ويصبح المدلول متغيِّرًا ومتحوِّلًا ومتعدِّدًا لا يستند إلى أيِّ مركز يمكن من خلاله فهم ماهيَّة المدلول كما هو، فإذا كانت المادَّة في النظريَّة النسبيَّة متحوِّلة، فكذلك الحال مع المدلولات، فالمدلول بذلك يكون جزءًا من الصيرورة المادِّيَّة.

على حدٍّ تقديري - القاصر - لا تُقاس الأمور هكذا؛ أي لا يُقاس عالم المادَّة على أنَّه شبيه بالظواهر الطبيعيَّة والظواهر الإنسانيَّة، فإذا كانت المادَّة متغيِّرة، أو لديها القدرة على التغيُّر من حالة الصلابة إلى حالة السيولة مثلًا، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ كل المدلولات هي جزء من المادَّة، ومن ثمَّ تسري عليها قوانين المادَّة من التغيير. هذا قياس لا يستقيم للعاقل!!

إذا افترضنا أنَّ التغيير يطال أيَّ شيء في عالم الحقيقة، فلا يُشترط أنَّ التغيير لا يخضع لمعايير موضوعيَّة، هَبْ أنَّ العلامات التي يستدلُّ بها الإنسان هي علامات سائلة ومتغيِّرة دون أيِّ معايير موضوعيَّة!! إذن فلن يبقى للإنسان مركز يستند إليه، ومن ثمَّ سيفقد الإنسان خبرته التي يرثها من سابقيه، فبدون أيِّ كلِّيَّات وثوابت سيظلُّ الإنسان إنسانًا معدومًا يبدأ من الصفر المعرفي، وينتهي مع الصفر النسبي العدمي.

وبناءً على ذلك فإنَّنا إزاء قضيَّة لا عقلانيَّة تقيس معظم الأشياء قياسًا مادِّيًّا، ولا

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، ج١، ص٤٦٧.

تقف هذه النظريَّة عند عالم المواد، وإنَّما يُقاس عليها حتَّى عالم الميتافيزيقيا مثلما فعلت الحداثة الغربيَّة في بداية الأمر[1]، وربَّما كان لمقولة نيتشه Nietzsche الشهيرة «موت الإلٰه» أثر في تطرُّف النظريَّة النسبيَّة لتزيح المركزيَّة الثابتة، والمرجعيَّات المقدَّسة، إلى جعل الإنسان هو نفسه مركزًا لتحليل الظواهر، وتفسير الأشياء، وبهذا حقَّ لنا أن نتساءل هل العقل الإنساني في هذه الحالة ليس مادَّة؟! هل العقل الإنساني بمنأى عن قبضة الصيرورة؟!

بعدما أوكل نيتشه للإنسان تفسير الظواهر الطبيعيَّة، «أعلن أنَّ الطبيعة ذاتها لا قداسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة، ولا ثبات لها، فكلُّ الأمور مادِّيَّة، وكلُّ الأمور المادِّيَّة متساوية، وكلُّ الأمور المتساوية نسبيَّة»[2]، هذا يفسِّر المقصود من فكرة «موت الإلٰه» - والعياذ بالله - أي إنكار أيِّ وجود لمرجعيَّات مقدَّسة هي سالمة من قبضة الصيرورة، والواجب في نظر نيتشه «هو التحرُّك داخل إطار مادِّي طبيعي صارم يتَّسم بالسيولة الكاملة، يساوي بين الأشياء كلِّها ويسوِّيها»[3].

هذا ما فعله أركون بالضبط على الرغم من تحايله على فكرة «موت الإلٰه»؛ إذ لا يعني موت الإلٰه معه رفض الإلٰه، أو رفض الإيمان بالله، وإنَّما هي تعني موتٌ معرفيٌّ في تاريخ معيَّن للتصوُّرات البشريَّة عن الله[4]، وعندما يحلِّل أركون التصوُّر القديم أو الأصولي (القروسطي) يرى أنَّ الإلٰه هو المتألِّه على البشريَّة فلا تستمدُّ منه إلَّا الظلم والقمع، في حين التصوُّر الحديث يحرِّر الإنسان من الظلم والقمع - كما يزعم - ويرى «بأنَّ التصوُّر الحديث لله يتجلَّى في الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته.. [ويقول]: هكذا تجد تصوُّرنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور»[5].

---

(١) يُنظر: الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، عبد الوهَّاب، والتريكي، فتحي، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨. (٣) المرجع السابق، ص٣٢٨.

(٤) يُنظر: قضايا في نقد العقل الديني، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٢٨٢.

(٥) المرجع السابق، ص٢٨٢.

وانطلاقًا من هذا، تلاحظ أنَّ أركون حدَّد حقيقة الإلٰه بزمن وتاريخ محدَّد (التاريخانيَّة)، ثمَّ تعامل مع هذه الحقيقة بمنطلق ماديّ، فأضحت النتيجة عنده أن لا حقيقة ثابتة، وإنَّما هي نسبيَّة تختلف من عصر إلى عصر، ومن شخص لشخص آخر، ومن جماعة إلى جماعة أخرى، هذه هي النسبيَّة العدميَّة وإن لم يصطلح عليها أركون.

في هذا الإطار الماديّ دون أيِّ شكٍّ لم يسلم القرآن من سلاح النسبيَّة العدميَّة في منظومة المؤوِّلين الجدد، فإذا اختلفوا في أُطروحاتهم نحو الحقيقة، فإنَّهم يتَّفقون بأنَّ فهم القرآن ينبغي أن يخضع للنسبيَّة أيضًا، فهذا علي حرب يتَّخذ من التأويل أداة إجرائيَّة لفكرة النسبيَّة، ومن ثمَّ فالقرآنُ نسبيٌّ عنده فهو «نصٌّ مفتوح على جميع المعاني»[1]، «وعلى كلِّ البشر»، ومن هنا لا معاني ثابتة، ولا مركزيَّة محدَّدة، وإنَّما هو فضاء دلالي، فليس إعجاز القرآن عند حرب بتشريعاته، «وإنَّما في كونه ينفتح على كلِّ معنى، بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كلُّ الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»[2].

بمثل هذه الأقوال وغيرها سنرى بوضوح أنَّ هذه النسبيَّة هي رؤية تُنكر قداسة القرآن، وترفض الفهم السائد لنظام الدلالات والمعاني، وجنوحٌ نحو الذاتيَّة في التعامل مع النصوص.

التفاعليَّة

التفاعليَّة مصطلح يحوي دلالة مركَّبة وظيفيًّا من لفظتَيْن وهما الذاتيَّة والاستمرار، وبمجموع هاتَيْن اللفظتَيْن يمكن أن نضع لهذا المفهوم تعريفًا مناسبًا لطبيعة هذا الكتاب.

فالتفاعليَّة تعني بذل التأمُّل بذاتيَّة مفرطة في النصِّ دون الاستناد إلى إسهامات عناصر التخاطب؛ أي قراءة مستمرَّة تقوم على إقصاء المؤلِّف، وامتلاك النصِّ امتلاكًا يقوم على حفر بنيته اللغويَّة والفكريَّة.

يُعدُّ مصطلح التفاعليَّة مقدِّمة من مقدِّمات نظريَّة التلقِّي، ولكن العلاقة الجدليَّة

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص:٨٧.
(٢) المرجع السابق.

بين الحامل والنصّ بعد إقصاء المؤلِّف هي علاقة تحاول أن تقرأ النصّ بإستراتيجيَّة مثلَّثة، يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك، مع إعلاء شأن التفكيكيَّة لكونها منهجًا تفسيريًّا فائقًا - كما يرى التفكيكيُّون تحديدًا -، وهذا لا يكون في ممارسات علي حرب حتَّى نغيِّر نظرتنا إلى النصّ، فليست النصوص والخطابات مرآة للمعاني، وليست ناطقة للمقاصد، وإنَّما هما «أداة إلى منطقة وجود، فهما يُمْسِيَان كونًا من الرموز والإشارات»[١] ينبغي التفاعل مع عالمهما بكلِّ تشكيلاتهما وأبنيتهما، وطبقاتهما، بل ينبغي النظر إليهما على أنَّهما حدث لا يتوقَّف عن توليد آثاره ومفعولاته.

الفرق بين التفاعليَّة ونظريَّة التلقِّي أنَّ التفاعليَّة تتفاعل مع النصّ وفقًا للمتغيِّرات الخارجيَّة، ولا تكتفي بتفكيك النصّ من الداخل كما تفعل نظريَّة التلقِّي، فالتفاعليَّة تنطلق من التغيُّرات الخارجيَّة لاستنطاق البنية اللغويَّة الداخليَّة، أمَّا نظريَّة التلقِّي فإنَّها تقوم على دراسة المعطيات اللغويَّة بعيدًا عن أيِّ مؤثِّر خارجي ولا سيَّما مؤثِّرات المتكلِّم.

لعلَّنا في حاجة لفهم المفهوم التفاعلي عمليًّا كما يستخدمه علي حرب، وذلك متاح من خلال دراسة مفهومه للإستراتيجيَّة المثلَّثة، فحرب يدعو إلى تغيير مفهوم النصّ من أداة إلى عالم وجود، ولذلك يستخدم مفهوم «أنطولوجيا النصّ»؛ أي أنَّه ميدان له وجود مستقلٌّ لإنتاج المعارف الجديدة، فهو حقل معرفي «يؤدِّي التنقيب فيه إلى إعادة التفكير فيما كنَّا نفكِّر فيه من القضايا والمحاور، ذلك بفتح أسئلة جديدة، أو زحزحة مشكلات قديمة، أو تجاوز ثنائيَّات راسخة، أو الخروج من مآزق نظريَّة، أو إزالة عوائق معرفيَّة، أو قلب معايير سائدة، أو تبديد أوهام خادعة..»[٢]، وبهذا تظهر لدينا رغبة ملحَّة خارجة عن المألوف تبحث في النصّ لكونه واقعة تفرض نفسها على القارئ[٣]، وليس مجرَّد نصّ يحكي ويروي الحقائق.

يذكِّرنا هذا التعامل مع النصّ بتعامل التيَّار الفلسفي مع النصوص، حيث يضع

---

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٠. (٢) المرجع السابق.

(٣) يذكر علي حرب في أكثر من مناسبة أنَّ المتلقِّي إذا تعامل مع النصّ برؤية فلسفيَّة فإنَّه يراه واقعة مستقلَّة، ومن ثمَّ فالنصُّ يشهَد على نفسه ويولِّد حقيقته. يُنظر: المرجع السابق.

التيَّار الفلسفي الحقيقة في موضع السؤال المستمرّ، ليس لغرض طلب الحقيقة، وإنَّما لإشباع الرغبة الذاتيَّة في التفكير والاستنتاج، وربَّما الغربة الوجوديَّة التي يحسُّ بها الإنسان جرَّاء تعدُّد الحقائق تجعل الوجود أمام الإنسان متعدِّدًا، فتتعدَّد القراءات لهذا الوجود تبعًا لذلك.

كلُّ ذلك يُفسِّر لنا شعور علي حرب بالقلق وخيبة الأمل التي سيحصل عليها الحامل من قراءته للنصوص، فكيف يستطيع الحامل أن يجد مرسى ثابتًا يحميه من موج الدلالات المتلاطمة كما يتصوَّرها علي حرب؟!

إنَّ محاولة حفر البنية اللغويَّة والفكريَّة للنصِّ لا تفضي عند علي حرب إلى وجود حقائق يمكن أن يطمئنَّ لها الإنسان؛ إذ النص يفتح أمام الحامل عالمًا من الدلالات، متعدِّد الأبعاد، ومختلف السياقات ومتراكب الطبقات. إنَّه مفترق للحقائق، ومن ثمَّ تختلف إستراتيجيَّات قراءته باختلاف أشكال معالجة الحامل للنصِّ وأنماط التعاطي معه[1].

إذا كان الموقف العرفاني قديمًا يجنح نحو الذاتيَّة هروبًا من الواقع، فإنَّ عرفانيَّة علي حرب تجدها إقبالًا على الواقع بتفكيك الثوابت، ونبش الأصول، وتعرية الأُسُس، وفضح البديهيَّات، «من هنا يشكِّل التفكيك إستراتيجيَّة الذين يريدون التخلُّص من سلطة النصوص، وإمبرياليَّة المعنى، أو دكتاتوريَّة الحقيقة»[2]، وهذه الإستراتيجيَّة - بحسب رأيه - تخلِّص الإنسان من أيِّ تصنيف جاهز أو إطار جامد من شأنه حكر الإنسان في تقاليد بالية آيلة بالإنسان نحو العزلة، أو الإرهاب، أو الانتحار[3].

إنَّ تداخل القضايا الفلسفيَّة والسياسيَّة في تحليلات علي حرب، ولا سيَّما في كتابيه (حديث النهايات)، و(العالم ومأزقه)، وغيرها من الكتب تُثبت أنَّ علي حرب ينطلق من مفاهيم حداثيَّة أنطولوجيَّة وأبستمولوجيَّة، بخلاف معظم الحداثيِّين العرب الذين يُعنون بتجديد الجانب المعرفي أكثر من الوجودي، فالذي نريد الوصول إليه في

---

(١) المرجع السابق، ص٢١. (٢) المرجع السابق، ص٢٢.
(٣) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص١١.

نهاية المطاف معرفة رأي علي حرب نحو التفاعل مع النصّ تفسيرًا وتأويلًا وتفكيكًا.
يقول حرب: «التفسير يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلِّف ومعنى الخطاب، وغالبًا ما يستعمله السلفيُّون، ودُعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكيَّة الحقيقة، ومشروعيَّة الانتماء، أمَّا التأويل فهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله. إنَّه انتهاك للنصّ وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكِّل إستراتيجيَّة أهل الاختلاف والمغايرة، ومأزقه أنَّه يوسع النصَّ بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلَّ ما يريد أن يقرأه»[١]. أمَّا التفاعليَّة التفكيكيَّة فهي تفاعليَّة إيجابيَّة تتحرَّر من سلطة النصوص، وتقطع الصلة مع المؤلِّف، ومع المعنى واحتمالاته. فبالتفكيكيَّة «تتزعزع الثوابت الفكريَّة الراسخة، وتداعب قلاع ماورائيَّة حصينة»[٢].

وفي تقديري لا يبقى للإنسان مع هذه التفكيكيَّة أيَّ علاقة طبيعيَّة مع موروثه، ومع خبراته الحياتيَّة، وتتحوَّل العلاقات الإنسانيَّة التواصليَّة إلى عزلة تقتضيها نفسيَّة مضطربة نحو العالم ومآزقه، لا تكون التفاعليَّة بهذا استحداثًا لمفاهيم معرفيَّة كما يتوهَّم علي حرب، بل ستُحيل الإنسان إلى غموض وإبهام وانقطاع ليس في المجال اللغوي فقط، وإنَّما في كلِّ نواحي الحياة.

عمليَّة القراءة وإنتاج المعنى «نظريَّة التلقي»

هناك رغبة عارمة من المؤوِّلين الجدد في إنتاج معانٍ جديدة، واستحداث مفاهيم حديثة تكون عُدَّة مفهوميَّة مفسِّرة للأحداث المحيطة بهم عند قراءتهم للنصوص، هذه الرغبة يمكن أن نستند إليها لكونها نقطة جوهريَّة لتوضيح طرائقهم في التلقِّي.

لا بأس بلمحة سريعة عن هذه النظريَّة، لكونها موجِّهًا معرفيًّا للمؤوِّلين الجدد، ولا سيَّما علي حرب.

مع تطور النظريَّات الحديثة المهتمَّة بقراءة النصوص[٣] نادت بعض الدراسات

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٢. (٢) المرجع السابق.

(٣) شاع مصطلح القراءة في الكتب النقديَّة الحديثة، ويقصد بالقراءة هنا استنطاق النصوص تفسيرًا وتأويلاً، ووقع الخلاف في الدراسات النقديَّة بين إعطاء المؤلِّف مكانة في هذه العمليَّة كما تفعل الدراسات الكلاسيكيَّة، أو إقصائه كما تنادي البنيويَّة والتفكيكيَّة.

النقديَّة كالبنيويَّة والتفكيكيَّة بإعطاء القارئ دورًا في عمليَّة التحليل والتأويل والإدراك والسرد والقصِّ[١]، وقد تبنَّى هذا الموقف جملة من النقَّاد مثل الناقد الهولندي رومان انغاردن Roman Ingarden، وتبعه فولغانغ آيزر Wolfgang Iser، وهانز روبرت يوس Hans Robert Jauss، كذلك تبنَّى هذا الموقف جملة من النقَّاد الأمريكان مثل نورمان هولاند Norman Holland، وجيرالد برنس Gerald Prince وغيرهم[٢].

تنوَّعت طريقة التلقِّي عند معظم المنادين بقيمة المتلقِّي حسب اهتمامهم المعرفي، وجعلوا من النصوص مرآة لتوجُّهاتهم، فمَن كان يؤمن بالقضيَّة النسائيَّة أصبح يهتمُّ بالنصوص التي تتحدَّث عن المرأة، أو تلك التي من نتاج الجنس النسائي؛ فتصبح القراءة تبحث في نوعيَّة المنتج وإنتاجه، أمَّا مَن كان لديه اهتمام بالنظريَّات النفسيَّة، فينصب اهتمامه على الانعكاسات النفسيَّة التي تتجلَّى من النصِّ.. وهكذا تصبح القراءة قراءة انتقائيَّة غير موضوعيَّة؛ فالذاتيَّة في نظريَّة التلقِّي تكون ذات قيمة فاعلة يُتاح لها أن تستنطق النصوص دون أيِّ سلطة تخاطبيَّة من المؤلِّف أو من النصِّ نفسه، وإنَّما تكون بمثابة القراءة التي تبحث عن الإبداع بمعايير فرديَّة تختلف من شخص إلى آخر.

فهذه النظريَّة على الرغم ما فيها من فاعليَّة في إنتاج نصٍّ على نصٍّ، لكنَّها نظريَّة نوعيَّة تصلح للنصوص الأدبيَّة دون غيرها؛ لأنَّ النصوص الشرعيَّة والقانونيَّة إنَّما جاءت لتحقِّق نسقًا معرفيًّا ثابتًا تحتكم لديه الجماعات والأفراد بانتظام، وهذا دون شكٍّ لا توفِّره القراءات الفرديَّة الانتقائيَّة، بل إنَّ الانتقائيَّة والذاتيَّة عنصران معيبان في حمل النصوص الشرعيَّة والقانونيَّة.

وبما أنَّنا ذكرنا الفرديَّة في تحليل النصوص فإنَّ عرفانيَّة علي حرب مثال جيِّد لهذه الفرديَّة والانتقائيَّة؛ إذ تجدها بارزة في منظومته التحليليَّة، ولا سيَّما في مقولاته التفكيكيَّة، وعليه فإنَّه يقرر بكلِّ ذاتيَّة أنَّ للنصِّ ألاعيبه وممارساته في الحجب، وإنَّ

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٢٨٣.

(٢) المرجع السابق.

النصَّ بهذه الألاعيب «يحيا ويتجدَّد بتجدُّد قراءاته واختلافها»[١]، فتشكَّلت رؤيته الحداثيَّة التي ينطلق منها لتمثِّل لحظات ارتداد من قراءة الواقع إلى الانكفاء على بنية النصوص لعلَّها تجعل منه - كما يرى - مفكِّرًا فاعلًا في تجديد المعرفة، وهذه الفاعليَّة تتَّخذ عند حرب إستراتيجيَّة عامَّة تستقي أيَّ منهجيَّة لتكون خارطة معرفيَّة بشرطٍ أساسيٍّ هو التنقيب في الممنوع والممتنع على حدٍّ سواء، فإذا كان أصحاب التلقِّي ينساقون في قراءاتهم تبعًا للأيدلوجية المهيمنة عليهم من التوجُّهات والمذاهب والأديان، فإنَّ حربًا يرى أنَّ هذه الأيدلوجيَّات مفلسة وينبغي على القارئ (الحامل، المؤوِّل، المفسِّر) «أن يعيد النظر في مسلَّماته العقائديَّة، وأن يراجع أشكال معرفته، وأنماطه في التفكير؛ لكي يغيِّر علاقته بذاته، وبالغير، وبالأحداث، والأشياء»[٢].

إذن هذا الموجِّه المعرفي يجعل المعاني ذات قدرة حلوليَّة؛ أي «ليست جوهرًا مكنونًا، أو مفهومًا محضًا، أو قصدًا متعاليًا يُعبِّر بالمدلولات اللفظيَّة»[٣]، ومن ثَمَّ فهناك فجوة في النظام الإدراكي، انفصال وقطيعة بين الدالِّ والمدلول، ويعلِّل حرب هذه النظرة بقوله: «إنَّ المتكلِّم أو الكاتب عندما يعبِّر عن مراده من المعنى، لا يقطف المعاني البكر، أو يلتقط الدلالات الأولى، وإنَّما يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازيَّة وتراكمات دلاليَّة»[٤]. ومن ثمَّ لا داعي لاستحضار مقاصد المؤلِّف.

وفي نهاية هذا المبحث نلاحظ أنَّ هذا الفيض من الكلمات غير المسؤول، التي تصطبغ بالعموميَّة هي من الخطوات المنهجيَّة عند علي حرب، ونظريَّة التلقِّي تمهِّد لحرب أرضيَّة غير متماسكة تنزلق فيها الحقائق، وتتعدَّد الدلالات، ويصبح النظام اللغوي لعبًا وتحريفًا.

---

(١) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٥. (٣) المرجع السابق، ص٦١.

(٤) المرجع السابق.

المبحث الرابع
إستراتيجيَات الحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين

بعدما تعرَّفنا على أهمِّ المفاهيم المعرفيَّة الموجِّهة إلى الحمل على غير الظاهر، سأحاول فحص هذه المفاهيم كما ترجمها المؤوِّلون الجدد بصفة عامَّة، كما أجد من الضروري استحضار إستراتيجيَّة علي حرب لتكون أنموذجًا يترجم الموجِّهات المذكورة.

فقد علمنا أنَّ هذه الموجِّهات تصلح لنوع معيَّن من النصوص، ودون شكٍّ لا تصلح للنصوص المقاصديَّة (الشرعيَّة، والقانونيَّة)؛ إذ التاريخانيَّة موجِّه معرفي يصطدم مع الثوابت؛ لأنَّها تنظر إلى المعاني وكأنَّها محصورة في زمن ومكان محدَّدَيْن، فتنفي عن النصوص الدينيَّة سمة الأزليَّة والخلود، مع أنَّه من المعلوم أنَّ العبرة في دلالات النصوص الدينيَّة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يعطيها نسقًا تشريعيًّا ممتدًّا تنتظر من المتلقِّي تطبيق الأحكام في المكان والوقت المناسب.

ثمَّ فحصنا النسبيَّة وتوجُّهاتها، ورأيناها تنتهك الثوابت من منطلق قياسها للأشياء بالقوانين الماديَّة، فلم يبقَ ثابت عند هذا الموجِّه؛ لأنَّ الثوابت عُرضة للتغيُّر والتبدُّل كما هو الحال في أنظمة المادَّة.

أيضًا التفاعليَّة الشاملة، ونظريَّة التلقِّي تدعم التوجُّه نحو الحمل على غير الظاهر؛ لأنَّهما رغبة ذاتيَّة للبحث والتنقيب بعد عزل المؤلِّف من دائرة الفهم للنصوص لكونه المالك للمقاصد، ومن ثمَّ لا يستقيم الحمل على الظاهر إذا عُزلت المقاصد، فكانت التفاعليَّة ونظريَّة التلقِّي موجِّهَيْن معرفيَّيْن للحمل على غير الظاهر.

ما أودُّ الوصول إليه هنا أنَّ هدف الموجِّهات السابقة إنَّما هو النقد والبحث المستمرُّ، كما أنَّها تشرح موقف المؤوِّلين الجدد من النصِّ الدينيِّ أوَّلًا، ثمَّ تبيِّن تصوُّرهم النظري لكيفيَّة استنطاقه، ومن ثمَّ فنحن نفرق بين موجِّهاتهم المعرفيَّة التي

تمثِّل نظريَّات معرفيَّة، وبين خطواتهم الإجرائيَّة التي تتجاوز النظريَّة إلى التطبيق العملي، أي أنَّ موجِّهاتهم ليس عليها اعتراض مبدئيًّا، ولكنَّها لا تتناسب مع النصوص الدينيَّة، وهذا ما سنزيد التفصيل فيه في الفصل الثالث إن شاء الله.

وتمهيدًا إلى الدخول في الفصل الثالث، سأستحضر بعض المقولات لعلي حرب التي تشكَّلت وفقًا للموجِّهات المعرفيَّة التي ذكرناها، فباختصار شديد تقوم نظريَّة علي حرب على وجه الخصوص على خمس مقولات:

أوَّلًا: يرى أنَّه «لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنصُّ عليه أو بما تعلنه وتصرِّح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده...»[1] (التلقِّي وإنتاج المعاني)، وتفسير ذلك عنده أنَّ «النصَّ يسكت ليس لأنَّ مؤلِّفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقيَّة من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسِّري القرآن؛ بل لأنَّ النصَّ لا ينصُّ بطبيعته على المراد؛ ولأنَّ الدالَّ لا يدلُّ مباشرة على المدلول..»[2]، وهذه الفكرة فتحت أمامه مجموعة من الأفكار أهمُّها مقولته التي تشجِّع على اتِّباع التاريخانيَّة إذ يقول: «إنَّ قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلَّا تاريخيَّة ما دام الإنسان لا ينفكُّ عن تاريخيَّته وزمنيَّته»[3] (التاريخانيَّة)، ثمَّ يقول ثالثًا: إنَّ إعجاز القرآن يظهر «في كونه ينفتح على كلِّ معنى، بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كلُّ الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع... »[4] (النسبيَّة)، وبهذه النسبيَّة ينتزع علي حرب المقاصد من النصوص ويجعلها فارغة، وفي ذلك يقول: «ليست النصوص والخطابات مرآة للمعاني، وليست ناطقة للمقاصد، وإنَّما هما أداة إلى منطقة وجود، فهما يمسيان كونًا من الرموز والإشارات» (التفاعليَّة)، ومن ثمَّ تتحوَّل النصوص معه إلى ألغاز وأسرار وخفايا، ولا يكون التعامل معها حسب ظاهرها، بل حسب ما يُخفيه الظاهر اللغوي، وفي هذه دعوة إلى الاستدلال بالمناهج العرفانيَّة! وعلى هذا فإنَّ الله - سبحانه وتعالى - قد خاطب عباده بكلام لا تظهر فيه الحقيقة، بل هي مختفية، ويبالغ حرب بأنَّ سمة المخاتلة واختفاء

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٥.
(٢) المرجع السابق، ص١٥ - ١٦.
(٣) المرجع السابق، ص٧٧.
(٤) المرجع السابق، ص١٦.

الحقيقيَّة طبيعيَّة في أيِّ نصٍّ، بل هناك ما هو أكثر من هذا العبث توضِّحه المقولة الخامسة: «النصُّ يمارس حجبًا مضاعفًا؛ إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلَّم عليه»[١]، وبهذا يتحوَّل النصُّ إلى كلمات فارغة، ومعانٍ منزلقة، لا يمكن معرفتها والوصول إليها إلَّا من طريق العرفان، ويصبح النصُّ محفوفًا بالمخاطر، والاعتماد على ظاهره خطأ فادح - كما يرى - يمارسه الأصوليُّون التلقليديُّون والكلاسيكيُّون، والطمأنينة إلى ظاهره قصور في فهم طبيعة النصِّ الذي تظهر قوَّته في «حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه وإحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه»[٢].

	الموجِّهات المعرفيَّة	مقولاته	النتيجة
١	التلقِّي وإنتاج المعاني	«لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنصُّ عليه أو بما تعلنه وتصرِّح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده...»	حمل على غير الظاهر
٢	التاريخانيَّة	«إنَّ قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلَّا تاريخيَّة ما دام الإنسان لا ينفكُّ عن تاريخيَّته وزمنيَّته»	
٣	النسبيَّة	إعجاز القرآن يظهر «في كونه ينفتح على كلِّ معنًى، بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كلُّ الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»	
٤	التفاعليَّة	«ليست النصوص والخطابات مرآة للمعاني، وليست ناطقة للمقاصد، وإنَّما هما أداة إلى منطقة وجود، فهما يمسيان كونًا من الرموز والإشارات»	

جدول توضيحي يوضح أثر الموجِّهات المعرفيَّة الحداثيَّة على إستراتيجيَّات علي حرب

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق، ص١٨.

سنحاول في الفصل الثالث الاهتمام بالخطوات المنهجيَّة للمؤوِّلين الجدد، مع تضييق المساحة التي تدرس توجُّهات أتباع الحمل على غير الظاهر من كونها ظاهرة معرفيَّة عامَّة، إلى التركيز أكثر على نظريَّات علي حرب لأنَّه أنموذج هذا الكتاب.



الفصل الثالث

نظرية الحمل على غير الظاهر عند علي حرب

مقدِّمة

قد يحار قارئ علي حرب عندما تدعو الضرورة لتصنيفه، أو إلى الإمساك بأصوله النظريَّة، أو إلى تحديد توجُّهه المعرفي والوجودي؛ لأنَّه ينفي عن نفسه أيَّ توصيف أو أيَّ تصنيف.

فما يمكن قوله في هذه الحالة أنَّ لدى علي حرب ضبابيَّة منهجيَّة، فهو يبحث عن سراب ولا يدري أين يقف في هذا العالم المليء بالشرِّ والانتكاسات والكوارث، وما يزيد الباحث حيرةً أنَّ له توهُّمات بأنَّ هنالك أشياء متسترِّة، وغير عقلانيَّة تخفيها الحقائق الظاهرة، وما يمكن أن تفهمه من فيوضاته أنَّ غاية وجوده في هذا العالم تبدو في إعطاء فرديَّته قدرة على كشف الفضائح، وتعرية الحقائق التي تتراكم من خطابات الحقيقة، ومن ثمَّ علينا أن نضع في الحسبان أنَّنا لسنا إزاء منهج متماسك في تحليله للظواهر، والنصوص، وإنَّما معظم عُدَّته المنهجيَّة، وأصوله المعرفيَّة تنطلق من انتقاء ذوقي عرفاني خاص، يستغلُّ فيه أيَّ أداة أو أيَّ مفهوم له صلة بالحفر واختراق المواربات والممتنعات، ولا يسلِّم بأيِّ معتقد، أو أيِّ حقيقة، أو أيِّ مقدَّس من النقد التفكيكي الذي يرى فيه «أكثر من مجرَّد أسلوب للتفلسف، وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيَّات أو إجراءات منهجيَّة»[1]، وإنَّما التفكيك عنده نظام تفسيري، ومنهج لاكتساب المعرفة، وأداة لرؤية العالم؛ لأنَّه قادر - أي التفكيك - على اختراق الحدود، وتجاوز الممنوعات، ومن ثمَّ لا يتوانى في استخدام أيِّ أداة تفسيريَّة لديها القدرة على التنقيب والحفر، «وهكذا فإنَّ المفاهيم الفلسفيَّة حين تحضر في متون علي حرب لا تحضر بعافيتها السالمة من العوارض والتغيُّرات، وإنَّما يداخلها الكثير من التحوير والاختزال والتكييف

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٤.

الذاتي»[١]، فيستمد مفاهيمه من مزاج له افتراضات غريبة يفترضها لحلِّ المشكلات المتداخلة في العالم، حتَّى يسير في الكثير من الأحيان من غربة إلى غربة أخرى ينتج عنها خيبة أمل عارمة في الوصول إلى الحقائق. هذا الأمر ينعكس تمامًا في نظرته إلى التوجُّهات والخطابات، فهو لا يثق بأيِّ تأسيس أو أيِّ خطاب، وكلُّ خطاب معه في محلِّ الاتهام؛ لأنَّ الإنسان عنده بطبعه يخفي تلك الفضائح التي يتوهَّمها حرب إلى حدِّ قوله: «لسنا نحن البشر ما نشرع له في عقولنا وخطاباتنا أو في مؤسَّساتنا وأنظمتنا وتشكيلاتنا. إنَّنا ما يفيض عن ذلك، أو يشذُّ أو يمتنع أو يُحجب. باختصار إنَّنا كلُّ هذا الحمق والجنون، وكلُّ هذه الأخطاء والخيبات، كلُّ هذه الهوامش والفواحش..»[٢]، وبعد ذلك سنعفي أنفسنا من مقارنات تلهث وراء إثبات التوافق بين علي حرب وبعض التفكيكيِّين الغربيِّين من أمثال دريدا Derrida، وهيدغر Heidegger، وفوكو Foucault، وألتوسير Althusser، بل سنُعنى بدراسة أصوله المعرفيَّة الخاصَّة، وأدواته المنهجيَّة كما استخدمها، وسنقف عند رؤيته المشابهة لرؤية أصحاب العرفان[٣]، التي تُشيِّد له تصوُّرا عامًّا لذاته، وللعالم الذي حوله، كما تضخِّم له مقدرته الفرديَّة على استنطاق أيِّ شيء - كما يتوهَّم دائمًا -، وكشف أيِّ ستار، ليس للحصول على معرفة معيَّنة، أو السعي وراء مُثُل عُليا، بل يقول عن نفسه بكلِّ بساطة إنَّها إرادة الحياة التي تجعله متعدِّد الجوانب: «فهناك جانب عشقي أحدِّد

---

(١) دريدا عربيًّا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، البنكي، محمَّد أحمد، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٤٨.

(٢) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص١٣٥.

(٣) هناك فرق منهجي بين مصطلح العرفان Gnose وبين مصطلح العرفانيَّة Gnosticisime وذلك بأنَّ الأوَّل يعني المعرفة بالأسرار الإلٰهيَّة، في حين العرفانيَّة تعني التوجُّهات الصادرة من مذاهب دينيَّة مستقلَّة، وتدَّعي هذه المذاهب بأنَّ لها نظامًا معرفيًّا يفوق النظام المعرفي العقلاني. يُنظر: بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٢٥٩.

ملحوظة: نحن سنستخدم المصطلح الأوَّل [العرفان] على أنَّه ادِّعاء لمعرفة الأسرار الإلٰهيَّة، ولكن إذا ذكرنا المصطلح الثاني فإنَّنا نقصد به النظام المعرفي دون افتراض وجود هدف مشترك بين الأستاذ علي حرب وبين المذاهب العرفانيَّة التي تقوم أساسًا على الاستقلال المذهبي.

به علاقتي بنفسي كذات شهوانيَّة راغبة في جسد الآخر، وهناك جانب معرفي أُرضي به فضولي العلمي، وشهوتي إلى المعرفة والكشف، وهناك جانب سلطوي أُحدِّد به علاقتي بسواي من الأفراد بوصفها علاقة قوَّة بقوَّة، وهو يشكِّل مدى يتيح لي نشر سلطتي وتوكيد حضوري، وهناك جانب عصبوي وأعني به هويَّة لي فرديَّة أو جمعيَّة أمارس من خلالها اصطفائي وعنصريَّتي. به أتعصَّب وأتمركز على ذاتي، به أعشق نفسي بقدر ما أقوم بنبذ غيري وتهميشه أو كرهه»[١].

إذن إلى حدٍّ الآن اتَّضح لدينا أنَّ علي حرب يميل إلى رؤية عرفانيَّة، وهذا واضح من مفرداته التي يذكرها في نصِّه الأخير، وبقي لنا أن نلملم رؤيته الشاملة مع ما يدَّعيه من منظومته المعرفيَّة وأدواته المنهجيَّة لعلَّنا نصل إلى إستراتيجيَّاته المختلفة في الحمل على غير الظاهر.

---

(١) نقد النصّ، حرب، علي، ص٢٦٤.

المبحث الأوَّل
المنهج الاستدلالي لعلي حرب

إنَّ ممارسات علي حرب الفلسفيَّة في قراءته للواقع، والنصوص، والخطابات أشبه بالممارسات العرفانيَّة الغنوصيَّة [١] Gnosticisme القديمة من حيث النظرة العامَّة إلى الوجود، والاتِّكاء على الذات في محاولة فكِّ أسرار الأحداث المحيطة بالإنسان بالكشف والإشراق، وكثيرًا ما يدعو إلى استخدام بعض الأدوات التفسيريَّة التي يستقيها من المنظومة الصوفيَّة العرفانيَّة التي يرى فيها القدرة على تشريح الظواهر للوصول إلى أعماقها تمامًا كما تفعل النفسيَّة العرفانيَّة، فالعرفان يميل إلى الكشف أكثر من تتبُّع نتائج التقنيَّات العلميَّة، ويجعل علي حرب هذا الكشف معيارًا يحكم من خلاله على مدى فاعليَّة أيِّ أسلوب في التحليل والتفسير، فمَن كان اعتدَّ بهذه الأدوات العرفانيَّة كان صائبًا عنده، ومن يتَّبع الأدوات العلميَّة فإنَّه لن يتقدَّم أيَّ خطوة [٢]، بل يُنكِر على بعض روَّاد الحمل على غير الظاهر بقوله: «فإلامَ أفضى التحليل النفسي أو الإناسي؟ إن لم يكن إلى موت الإنسان!» [٣]، وهكذا يميل علي حرب إلى العرفان؛

---

(١) يُطلق اسم العرفانيَّة أو الغنوصيَّة Gnosticisme على المذهب الذي انتشر في القرنَيْن الثاني والثالث للميلاد، وامتدَّ بطريق الأفلاطونيَّة الحديثة إلى فلاسفة الإسلام. وخلاصته أنَّ العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلٰهيَّة، وأنَّ الحقيقة واحدة، وإن اختلف تعليمها، وأنَّ الموجودات فاضت عن الواحد، ولها مراتب مختلفة، أعلاها مرتبة العقول المفارقة، وأدناها مرتبة المادَّة التي هي مقرُّ الشرِّ والعدم، أمَّا النفس التي هبطت إلى هذا العالم فإنَّه لا خلاص لها إلَّا بالمعرفة. يُنظر: المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، ج٢، ص٧٢.

(٢) دافع علي حرب عن المنهج العرفاني بشدَّة في كتابه (نقد النصّ)، وذلك أثناء نقده لأفكار محمَّد عمارة، وفي هذا النقاش دلالة صريحة على تفضيل المنهج العرفاني على أيِّ منهج، يُنظر: نقد النصّ، حرب، علي، ص١٧١ - ١٧٦.

(٣) نقد النصّ، حرب، علي، ص٨٦.

لأنَّه رجوع إلى الذات، وبهذا الرجوع تُفتح أبواب للتأمُّل الحرِّ الطليق في أيِّ مكوِّن من مكوِّنات الحياة دون وضع أيِّ قيود تقديسيَّة تحتكر العقل في أوهام الحقيقة.

والحقُّ أنَّ ثمَّة تباينًا بين منهج أصحاب العرفان قديمًا، وبين منهج علي حرب، ويبدو أنَّ الاختلاف في الأصول المعرفيَّة فقط؛ لأنَّه انتقائي ومنفتح على الأدوات الحداثيَّة إذا كانت ترضي ذوقياته البحثيَّة، أمَّا الجانب الوجودي فإنَّه متأزِّم كما يشعر به العرفانيُّ تمامًا، وما بروز المصطلحات العرفانيَّة في تحليلاته إلَّا استجابة للإشكاليَّات التي يعيشها علي حرب تجاه العالم (الحقيقة، والأحداث، والمشغولات الفكريَّة..الخ) فيقوم في الغالب باستحضار بعض المصطلحات التي تعبِّر عن نظرة شعوريَّة يكتنفها شيء من الشعور بالغربة، والقلق، وخيبة الأمل.

لقد اعتدنا من علي حرب أن يسطِّر لنا بعض الحوارات في آخر إصداراته، وفي أحد الأسئلة التي وُجِّهت إليه «لِمَ تعيش؟» أجاب إجابة تصلح لأن تكون لسؤال كيف تعيش؟ وفي هذه الإجابة قراءة لمنهج علي حرب العرفاني؛ أي ظهر في إجابته موقفه من الوجود، وفي الوقت نفسه حاول أن يستشرف هذا الوجود بالرجوع إلى الذات لعلَّها تفسِّر الظواهر المحيطة به، فقال: إنَّ إرادة الحياة هي التي أتت بي، وهذه الإرادة تُملي عليَّ أن أحيا حياتي كإستراتيجيَّة ذات جوانب متعدِّدة «فهناك جانب عشقي أحدِّد به علاقتي بنفسي كذات شهوانيَّة راغبة في جسد الآخر، وهناك جانب معرفي أُرضي به فضولي العلمي، وشهوتي إلى المعرفة والكشف، وهناك جانب سُلطوي أُحدِّد به علاقتي بسواي من الأفراد بوصفها علاقة قوَّة بقوَّة، وهو يشكِّل مدى يتيح لي نشر سلطتي وتوكيد حضوري. وهناك جانب عصبوي وأعني به هويَّة لي فرديَّة أو جمعيَّة أمارس من خلالها اصطفائي وعنصريَّتي. به أتعصَّب وأتمركز على ذاتي، به أعشق نفسي بقدر ما أقوم بنبذ غيري وتهميشه أو كرهه»[1].

وهنا نلاحظ استحضاره للمصطلحات الذاتيَّة مثل: (عشق، كشف، اصطفاء، ذات..) وهي مصطلحات تحاول أن تجعل من العرفان منهجًا تفسيريًّا، وليس فقط

(١) نقد النصّ، حرب، علي، ص٢٦٤ - ٢٦٥.

منهجًا يصف الوجود، ومن ثمَّ فإنَّه يستخدم أيَّ مفهوم في إجراءاته بالاعتماد على الذات؛ أي يفترض في نفسه قدرة خلَّاقة في فهم الأمور وحلِّ الإشكاليَّات بعيدًا عن التقاليد والأدوات العلميَّة الصارمة، وعندما يستخدم علي حرب مفهومًا من أيِّ منظومة علميَّة فإنَّه يستخدمه استخدامًا خاصًّا يلبِّي حاجته إلى التأمُّل والكشف، وهذا ما يُصعِّب على الباحث فهم مراده في الكثير من المصطلحات التي استقرَّت دلالتها في المنظومة المعرفيَّة الأكاديميَّة، غير أنَّ حربًا لا يعبأ بمثل هذا النمط من التفكير، ويعطي نفسه الحقَّ الكامل في اجتراح المفاهيم والمصطلحات واستبدالها دون أن يضع لمقصود المصطلح أيَّ اعتبار، وقد رأينا فيما سبق كيف نثر بعض المصطلحات اللغويَّة نثرًا، فاستخدم مصطلح «الكلمة» ولا تعرف ماذا يقصد من ورائها! هل يقصد معناها النحوي، أم له تصوُّر آخر، وكذلك مصطلح «الاسم»، و«المنطوق»، و«المفهوم».. وغيرها من المصطلحات، ومن ثمَّ لا تجد مصطلحاته ومفاهيمه مطَّردة أبدًا، وكذلك الحال في الأفكار، والمفاهيم فلا تسلم جلّ منظومته من الزحزحة، والتعديل، وإعادة التصنيع. خُذ مثالًا فكرة «اللامفكَّر فيه» عند أركون، فإنَّ أركون يقصد بهذه الفكرة «المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، وتتشكَّل هذه المنطقة من المهمَّش، والمستبعَد، والمطموس، وكلِّ مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي»[1]، في حين يستحدث حرب مصطلح «الممتنع عن التفكير» وفي هذا المصطلح اختراق لأيِّ حدود معرفيَّة قد استقرَّت في مفاهيم الناس، ومن ثمَّ فهو يفضِّل تعبير «الممتنع عن التفكير»[2] بدلاً من «اللامفكَّر فيه» مع إيجاد تعليل ليس ذا أهمِّيَّة - كما يبدو - إذ ينصُّ هذا التعليل على أنَّ التفكير في الممنوع هو «تركيز على نقد السلطات الخارجيَّة.. في حين أنَّ التفكير في الممتنع هو نقدٌ للعوائق الذاتيَّة للفكر»[3] وكأنَّ الحريَّة في التنقيب تقتضي دائمًا حفر كلِّ شيء دون وضع أيِّ اعتبار لما هو مقدَّس أو أخلاقي أو إنساني!!

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٦٣.

(٢) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص٢٣٧.

(٣) المرجع السابق.

وغاية ما يسعى إليه حرب أن يقرأ الأحداث ولا سيَّما النصوص قراءة أركيولوجيَّة كما يفعل أهل الحداثة؛ أي بتفكيك الأحداث والنصوص، وحفر طبقاتها للكشف عمَّا تمارسه من آليَّات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع..[(١)].

ولا غرابة بعد الإشارات السابقة من استحسان حرب للتأويل أداة لتجاوز الظاهر، بل ينبغي أن نشير إلى أمر مهمٍّ هو أنَّ الحمل على غير الظاهر (التأويل) هو الأمر الوحيد الذي يحتفظ بطراده في منظومة علي حرب الفكريَّة؛ وذلك لأنَّ التأويل إعادة تعريف الأشياء - كما يرى - «ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدِّي إليها»[(٢)].

إذن يرفض علي حرب ما يمكن أن نستند إليه من المعرفة السابقة حول الفكر، والعقل، والحقيقة، وعلى أقلِّ تقدير يمكن أن نقول إنَّه يرفض الوقوف عند معرفة محدَّدة حول العناصر السالفة الذكر، وهنا يُثار لدينا سؤال: ما علاقة الذات المفرطة بالسعي الحثيث نحو التجديد؟ على الرغم من معرفتنا أنَّ الانكفاء على الذات يفضي إلى التوقُّف والتقوقع، وعلي حرب يسعى إلى التجديد والتحديث برؤية عرفانيَّة.

إنَّ ثناء علي حرب على العرفان الصوفي إنَّما هو ثناء من الجانب التحرُّري في فهم الظواهر؛ أي أنَّ العرفان الصوفي غير منضبط، ويراه أنموذجًا يُثري طرائق الفهم والتأويل، يقول: «ولمَّا كان الصوفيَّة هم الذين اختصُّوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم من الفِرق، فإنَّ العرفان الصوفي يمثِّل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر.. وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطلُّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحقُّ في الحقائق. ولذا، فإنَّا نرى أنَّ العرفان ليس استقالة العقل كما قد يُظنُّ. وإنَّما هو في الحقيقة تأمُّلات الفكر وفتوحات العقل»[(٣)]، فهذا التنصُّل

(١) ذكر علي حرب هذه الفكرة في مقام وصفه لطريقة أركون في البحث. يُنظر: نقد النصِّ، حرب، علي، ص٦٢.

(٢) هذه الفكرة تعبِّر عن وظيفة التأويل عند علي حرب. يُنظر: **التأويل والحقيقة**، حرب، علي، ص١٥.

(٣) **التأويل والحقيقة**، حرب، علي، ص١٨.

من الثوابت والكلِّيَّات في تحليل الظواهر ما هو إلَّا تعلُّق بفكرة نزع المركزيَّة، وعند هذا يمكننا أن نتفهَّم الازدواجيَّة المنهجيَّة التي تنكفئ على الذات، وفي الوقت نفسه لا تمانع من تطبيق المفاهيم المعرفيَّة المختلفة، والأدوات المنهجيَّة الغربيَّة؛ إذ في استيعابها «طريق بل شرط إلى تجديد عقلنا، وتغيير نظرنا إلى الأشياء وتبديل وعينا بذواتنا»[١].

ووقوفًا عند هذه النقطة الأخيرة (استيعاب منجزات العقل الغربي) نرى أنَّ حربًا تبنَّى المنهج التفكيكي؛ لأنَّه يجد في هذا المنهج حلًّا للكثير من المشاكل، ولا سيَّما الغربة التي يعيشها من جرَّاء الاختلافات بين الناس، التي يشعر تجاهها أنَّه بعيد عنها وغريب بينها، ومن ثَمَّ فالتفكيك يتيح له «الكشف عن البُنى القارَّة في أساس كلِّ معتقَد، بل هو يكشف عن الفطرة الأصليَّة للإنسان فيما وراء اختلافات العوالم الثقافيَّة»[٢] تمامًا كما يفعل التحليل الصوفي العرفاني حين يبحث في السلوك الإنساني، ويكشف «لنا بأنَّ الإنسان يتمرأى في الإنسان»[٣].

وهنا يتَّضح أنَّ علي حرب ينطلق في معالجاته بصفة عامَّة من منطلق حداثي، أو ما بعد الحداثة، ساعيًا إلى نزع المركزيَّة عن أيِّ مستوى معرفي، ولا يمانع من اجترار أيِّ توجُّه من التراث أو من غيره إذا كان يخدم فضاءه المعرفي الذاتي، مثلما هو واضح في ثنائه على المنهج العرفاني، ويستند إلى بعض المناهج الفوضويَّة الحديثة ليُضفي على نظراته الشرعيَّة الفلسفيَّة، «ولا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا إنجاز رؤية متكاملة، وإنَّما هو نقد للنقد المستمرِّ، واشتغال على انزياحات اللغة، أمَّا المرجعيَّة المفهوميَّة التي يقبس منها ويستثمرها فهي واسعة ومتنوِّعة الحقول، وإن كانت في المحصِّلة منتمية إلى الصياغات الفكريَّة التي عرفتها العلوم الإنسانيَّة الحديثة مع اتِّجاهات الاختلاف والتفكيك منذ نيتشه، وهيدغر ووصولًا إلى ديلوز وفوكو ودريدا»[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص١٩.
(٢) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧٥.
(٣) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧٥.
(٤) دريدا عربيًّا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، البنكي، محمَّد أحمد، ص٣٤٧.

والظاهر أنَّ علي حرب لا يقدر على توضيح أفكاره، ولا يمكنه تأسيس منهج استدلالي متماسك، وأقصى ما يودُّ الوصول إليه في حقيقة الأمر هو الحفر والتنقيب لإجهاد الذهن، وإشباع رغبة البحث، وربَّما يرى في ذلك تحقيقًا لمقولة «خالِف تُعرَف»(١).

(١) في أحد الحوارات ردَّ علي حرب على أحد المحاورين حين قال له: أراك تُشوِّش الصورة بدلاً من توضيحها. فقال: هذا صحيح. فأنا ميَّال [صيغة مبالغة] في معالجتي للمسائل إلى إبراز ما تنطوي عليه من وجوه اللبس والمفارقة. وربَّما يكون هذا هو منهجه الاستدلالي أي يبحث في وجوه اللبس والمفارقة!! يُنظر: نقد النصّ، حرب، علي، ص٢٦٤.

المبحث الثاني
موقف علي حرب من النصّ الدينيّ

إنَّ الفكرة المشتركة بين معظم المؤوِّلين للنصِّ الدينيِّ هي أنَّ النصَّ الدينيَّ ينبغي تحويله إلى كينونة دلاليَّة مستقلَّة عن مصدره، ثمَّ ينسحب على هذه الفكرة جملة من الإجراءات التحليليَّة التي تجعل النصَّ ذا فسحة دلاليَّة متعدِّدة الجوانب والمعارف، ولم يختلف كثيرًا علي حرب في تنظيره لمفهوم النصِّ عن زملائه، ويبدو أنَّ تميُّزه عن البقيَّة في عدم اهتمامه بمسألة صحَّة نقل النصِّ الدينيِّ إلينا، فأيُّ نصٍّ لديه القدرة على البقاء فهو في دائرة اهتمامه، ومن ثمَّ لم يعُد النصُّ عنده «مجرَّد أداة معرفيَّة، بل أصبح هو نفسه ميدانًا معرفيًّا مستقلًّا؛ أي مجالًا لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنَّا نعرفه عن النصِّ والمعرفة في آن»[١].

تتصدَّر فكرة «نقد النصِّ» عند علي حرب جملة أفكاره نحو النصِّ، ويرى في هذه الفكرة مفهومًا شاملًا بديلًا عن المفاهيم التي تسعى إلى احتواء مفهوم النصِّ وماهيَّته مثل: (مفهوم النصِّ)، (نظريَّة النصِّ)، (علم النصِّ).. وغيرها؛ «لأنَّ النقد هو من جهةٍ استكشاف للمفهوم، وهو من جهة أخرى تفكيك لسلطة النصِّ»[٢]، وليست ثمَّة ما يدعو - في رأيه - إلى افتراض قداسة من شأنها إحالة أيِّ نصٍّ على مؤلِّف معيَّن؛ إذ «لا يهمُّ اختلاف النصوص وتباعدها، ما دامت المسألة متعلِّقة بالاشتغال على النصِّ بغية العلم به»[٣]، وضمن هذه الرؤية لم يتناول علي حرب مفهوم النصِّ من الجانب الشكلي أبدًا، ولم يفرِّق بين نصٍّ وآخر من الجانب الوظيفي، وإنَّما النصوص عنده سواء، وفي هذه النقطة استخدم بعض آليَّاته المزحزِحة للمفاهيم

---

(١) نقد النصّ، حرب، علي، ص٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، ص٩.

الشائعة فوصف النصَّ القرآنيَّ بأنَّه «نصٌّ نبويٌّ»[١]، أو «نصٌّ أسطوريٌّ» وفي ذلك دلالة على التحريف والتحوير الذي يعمد إليه دائمًا، وبهذه الطريقة لم يسلَم النصُّ القرآنيُّ ذاته من التحريف، ولا كذلك التفاسير التراثيَّة، فالنصُّ الأصليُّ هو نصٌّ نبويٌّ عنده، وبعبارة أدقَّ نصٌّ بشريٌّ، أمَّا التفاسير فهي أفكار تأسَّست حول النصِّ الأصليِّ فتحجب عنه حقيقته وأصالته، وعلى هذا النحو ينبغي - بحسب رأيه - قراءة الأصول واستنطاقها، وكذلك ينبغي أن يُزال أيُّ تقديس أو أيُّ تأسيس عن النصِّ الأصليِّ، ويدعو المؤوِّلين إلى إسقاط تجاربهم على النصِّ حتَّى يستفيدوا منه، «فللنصِّ حقيقته وقسطه من الوجود، و المقصود أنَّ المؤوِّل الحقَّ لا بدَّ أن يقف على مسافة من النصِّ، الذي هو موضوع التأمُّل والتأوُّل»[٢]، كلُّ ذلك لكي يُقرأ النصُّ القرآنيُّ - حسب تصوُّره - قراءة عصريَّة.

يقترح حرب المنهج التفكيكي لقراءة النصوص؛ إذ يقوم بتفكيك بُنى النصِّ، وما يحيط به من مكوِّنات، فلا بدَّ - في رأيه - «من التحرُّر من كلِّ وصاية سواء أكانت وصاية فلسفيَّة أم وصاية شرعيَّة»[٣].

إنَّ استناد علي حرب إلى هذه الفكرة التفكيكيَّة تحقِّق له جملة من الأفكار، تبدأ بفكرة موت المؤلِّف التي لا تتعارض أبدًا مع الفكر البنيوي الحداثي[٤]، فيتحوَّل

---

(١) يفضِّل تسمية النصِّ القرآنيِّ بالنصِّ النبويِّ. يُنظر: نقد النصِّ، حرب، علي، ص٢٠٨، ويتَّهم هذا النصَّ النبويَّ «القرآنيَّ» بالعرفان، وإقصاء العقل، فيقول: إنَّ الخطاب النبويَّ يستبعد ويدين العرفان والكهانة وسائر أشكال النبوَّة أو أنماط التلقِّي عن الغائب التي توصف بأنَّها كاذبة زائفة. وهذا آليَّة من آليَّات الدفاع التي يمارسها الخطاب المذكور، تأسيسًا لمشروعيَّته وتسويغًا لتمايزه، تقوم على اتِّهام الشبيه واستبعاد النظير». يُنظر: هامش صفحة ١٧٥ لكتاب نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٧٥.

(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٥.

(٣) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٤٤.

(٤) تُعَدُّ فكرة موت المؤلِّف Death of Author نتيجة لفكرة نيتشه (موت الإله) وانعكست هذه الرؤية على الإنتاج اللغوي، وجاءت نتيجة للتركيز على اللغة وكيفيَّة عملها ودلالاتها، فمع تطوُّر البنيويَّة حصرت الجزئيَّات في بنية متكاملة لا تحتاج إلى شيء خارجي فلم يعد للمؤلِّف مكانةٌ كما كانت في الدراسات الكلاسيكيَّة، ومع ظهور التفكيكيَّة تضاءلت مكانة المؤلِّف إلى درجة النفي. يُنظر: دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٢٤١.

النصُّ إلى كيان مستقلٍّ به أنساق تتفاعل فيما بينها دون اللجوء إلى السياق التخاطبي، والمعنى يصبح مُلكًا للقارئ، وليس للمؤلِّف حقٌّ في احتكاره، فينفتح أمام القارئ باب التأمُّل والتأويل، وبهذه الطريقة تتوسَّع العلاقة مع النصِّ، «ويُتاح فهم اللامفهوم، وجعل العَصيِّ على التفكير قابلًا للدرس والتحليل»(١).

يظنُّ حرب أنَّ إشكاليَّة فهم النصِّ ليست مسألة غموض في العرض أو نقص في وضوح الأدلَّة، ومهما اختلفت الآراء فذلك ليس نتيجة لسوء التفاهم، أو بسبب التأويلات غير السليمة، «وإنَّما المسألة أنَّ فهم النصِّ، أيِّ نصٍّ كان، هو مجال دائم للالتباس وسوء الفهم»(٢).

إذن لا تتمُّ معالجة هذه النقطة الأخيرة عنده إلَّا بنقد طبيعة النصِّ نفسه، وهذا النقد يتبعه جملة أمور هي:

- ليس هناك قارئ يستطيع الوقوف على مراد النصِّ؛ «إذ النصُّ يتجاوز دومًا مقاصد المؤلِّف»(٣).

- ليس هناك قراءة تستطيع القبض على حقيقة النصِّ؛ «لأنَّ النصَّ ليس بيانًا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض»(٤).

- كلُّ نصٍّ خاضع للتأويل «هو دومًا عرضة للتحويل، أو التحوير، أو التحريف؛ أي الخروج على الدلالة وانتهاك النصِّ»(٥).

وعلى الرغم من غرابة هذه الاستنتاجات، لكنَّها في الوقت نفسه نتائج طبيعيَّة لمؤوِّل لديه مشكلات نحو الحقيقة، فهو لا يطلب الفهم الصحيح وإنَّما جلُّ ما يطلبه النقد المستمرُّ، إنَّه يتوهَّم وجود سلطات خادعة يخشى الوقوع في قبضتها، ومن ثمَّ فهو يفقد الثقة في المؤلِّف، وفي القارئ، ويعتقد أنَّ كلَّ شيء يحيط به مخادع، وعليه أن يحترس من أيِّ خداع، بل للنصِّ أيضًا كينونة مخادعة، «له صمته وفراغاته، وله

(١) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٨.
(٢) المرجع السابق، ص٧.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.

زلَّاته وأعراضه، له ظلاله وأصداؤه.. فهو لا يأتمر بأمر المدلول، ولا هو مجرَّد خادم للمعنى، ومن هنا يتَّصف النصُّ بالخداع والمخاتلة، ويمارس آليَّاته في الحجب»[١].

هذا شأن جميع الخطابات والنصوص، ولعلَّ هذه النقطة تبيِّن بوضوح موقف علي حرب من النصِّ الدينيِّ، فهو نصٌّ واحدٌ، ولكنَّه «حمَّال أوجه؛ أي متعدِّد الوجوه والطبقات والسياقات»[٢] والحجب هنا في «ذاته كما يحجب ما يتكلَّم عليه»[٣]، أمَّا الخداع فإنَّه يكون في سياقاته المتعدِّدة التي لا تنطق بالحقيقة!!

ومن أفكار علي حرب البارزة التي نودُّ أن نختم بها أنَّه يُقرُّ بأنَّ النصَّ القرآنيَّ «نصٌّ فريد من نوعه»[٤]، ولكن هذا الاعتراف لم يشفع للنصِّ القرآنيِّ من عرضه على جميع المناهج، ابتداءً من المنهج اللغوي، ومرورًا بالمنهج السيميائي والتفكيكي والأركيولوجي أي الحفري، وعند هذا المنهج يستطيع أن يمارس عرفانيَّته الذوقيَّة في حمل معاني القرآن، ومن ثمَّ يستطيع تجاوز الممنوعات، وانتهاك عنصر القصد والمراد، وهذه الطريقة تؤوِّل إلى إلغاء مبادئ التخاطب التي يتأسَّس منها أيُّ نصٍّ مقاصديٍّ، ويستبدل حرب بهذه المبادئ التخاطبيَّة، مبادئ ذوقيَّة تكتنفها عبثيَّة مفرطة في حمل المعاني، مثل مبدأ الحجب، ومبدأ التضليل، ومبدأ الشكِّ[٥].

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٣) المرجع السابق، ص١٦.
(٤) المرجع السابق، ص٢٠٧.
(٥) الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ - مقاربة براغماتيَّة: علي حرب أنموذجًا، علي، محمَّد محمَّد يونس.

المبحث الثالث
موقف علي حرب من عناصر التخاطب

تُشير مجمل الإشارات والدلائل إلى أنَّ علي حرب لا يدرس النصوص من خلال إسهامات عناصر التخاطب (المخاطِب، المخاطَب، الخطاب، السياق)، وربَّما كان حظُّ المخاطَب (المتلقِّي/ الحامل) أوفر نصيبًا في إعطائه الحقَّ لامتلاكه النصّ تفسيرًا وتأويلًا.

لقد نال المخاطَب مكانة تأويليَّة حرَّة عند علي حرب، متَّبعًا في ذلك أنصار المدرسة البنيويَّة الحداثيَّة الذين يرون «أنَّ المعنى في يد القارئ يستطيع أن يكشفه من النصّ بالدربة واكتساب (القدرة/ الكفاءة)، وما المؤلِّف إلَّا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة»[١]، فتوافقت هذه النظرة عند الكثير من آراء علي حرب، حتَّى لا تجد عنده أيَّ ذكر لعناصر التخاطب أبدا، وإنَّما يعتمد في تأويله على عنصرَيْن بدلًا من العنصرَيْن الآخرَيْن، وسنوضح ذلك فيما يأتي:

فالمخاطَب يكون بديلًا عن المتكلِّم؛ وبنية اللغة تستغني عن السياق، وهنا يُعطي القارئ الحقَّ في امتلاك المعاني، ويكون ثمن ذلك التمليك موت المؤلِّف، ويعوِّل حرب كثيرًا على الأنساق البنيويَّة للنصّ، وتكون معه ذات استقلال تامٍّ تشكِّل بنيتها بذاتها، وبناتج هاتَيْن الخطوتَيْن يكتسب النصُّ واقعيَّته وأنطولوجيَّته، ويصبح «خطابًا قابلًا للتداول والصرف»[٢]؛ لأنَّ أنساق النصّ عند حرب هي التي تتكلَّم وليس المتكلِّم، وهي التي تخادع وتخاتل، وهي التي لديها القدرة على إخفاء حقيقتها، وبهذا المعنى تكون لغة النصّ بنية أنطولوجيَّة مستقلَّة.

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٢٤١.

(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٥.

وهكذا أصبحت القراءة عند علي حرب تُقصي إسهامات المؤلِّف، وإسهامات السياقات (اللغويَّة، والمقاميَّة) على حدٍّ سواء، وفي هذا الإقصاء يُصبح الخطاب أو النصُّ «ميدانًا مستقلًّا لإنتاج معارف جديدة تحملنا على إعادة ترتيب علاقتنا بالمعرفة، والحقيقة، وبالفكر، والقراءة، فضلًا عن النصِّ نفسه»[١].

هذه المطالب التجديديَّة (الحداثيَّة) التي يذكرها حرب في الاستشهاد الأخير نتائج طبيعيَّة لانتهاك أهمِّ وظيفة من وظائف النصوص، وهي الوظيفة التواصليَّة التخاطبيَّة، بل هو انتهاك لمسلَّمة رئيسيَّة تكون سببًا لإنتاج النصوص التشريعيَّة، وهي مسلَّمة المقاصد.

ربَّما يراهن علي حرب على فكرة التغيُّرات التي تطرأ على الحقائق والأشياء، ومن ثمَّ يكون المتكلِّم في مأزق لا يستطيع أن يقبض فيه على قوانين الواقع[٢]، واللغة لا تستطيع أن تتماهى مع ما تسمِّيه أو تصفه أو تُعرب عنه[٣]، وهكذا تصبح العلاقة بين النصِّ والواقع تُفهم على نحو تحويلي يقول: «الواقع يُقرأ كنصٍّ له معناه بقدر ما تعامل الوقائع كعلامات ورسائل؛ وفي المقابل تعامل النصوص كوقائع لها فعلها وأثرها في تشكيل الواقع نفسه»[٤].

يظنُّ علي حرب أنَّ التفكيك يكشف لنا محنة المعنى، ويبيِّن لنا «نقائض العقل، وأنقاض الواقع»[٥]، من بنية النصِّ نفسه، وليس هناك داعٍ لاستنطاق النصِّ والخطاب من منظور تخاطبي بحثًا عن المقاصد؛ لأنَّ طبيعة النصوص «المهمَّة والغنيَّة ليست مجرَّد مقولات تصف ماهيَّات بقدر ما هي شبكات تحويليَّة، مفهوميَّة أو دلاليَّة، نتحوَّل بها عمَّا نحن عليه بقدر ما نحوِّل علاقتنا بالواقع»[٦].

وعليه فإنَّ المبدأ الانتقائي والتحويلي الذي يتعامل به البنيوي التفكيكي تجاه النصوص، يرفض التعاون بين المتخاطبين، فإذا وجد الحامل التفكيكي معنى معيَّنًا فإنَّه ينتقيه ويستثمره كيفما شاء دون أيِّ اعتبار لمقاصد المؤلِّف، وإذا لم يجد ما يريده

---

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٠.
(٢) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص١٦٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢١.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق ص٢٦.
(٦) المرجع السابق ص١٤١.

قام بصرف المعاني وتفكيكها وتحويلها حتَّى يتناسب النصُّ مع الجوِّ التداوليِّ العامِّ.

هذه النظرة إن أثبتت جدواها في النصوص الإبداعيَّة، والأدبيَّة إلى حدٍّ ما، لكونها سبيلًا لتحصيل الجمال والاستمتاع الفنِّي، فإنَّها دون شكٍّ لا تصلح لدراسة النصوص التشريعيَّة القائمة على أُسُس مقاصديَّة، والرأي القائل بأنَّ النصَّ القرآنيَّ لا يُعلم المراد القطعي منه إلَّا في قليل من النصوص، وأنَّ أحكامًا كثيرة لا يمكن القبض عليها كما تقول بعض الفرق الإسلاميَّة في شأن المتنازعين من المسلمين في مسألة الخلافة، وأنَّ أمرهم معقَّد إلى درجة الالتباس الذي يجعلنا لا نخطِّئهم ولا نصوِّبهم بل هم في منزلة بين المنزلتَيْن، كما تقول المعتزلة تحديدًا، أو كما تقول المرجئة بإرجاء الحكم إلى الله يوم القيامة، فهذه المسألة تحتاج منَّا إلى تحرير[1].

أوَّلًا: صحيح أنَّ القرآن فيه ما هو ليس بقطعي الدلالة؛ وذلك لحكمة خالدة أراد الله تعالى من عباده أن يتفكَّروا في كتابه على الدوام[2]، ولكن ليس يعني ذلك أنَّ الدلالات مرجأة ومنزلقة بحيث لا تستطيع الإمساك بقوانين المعنى، «فالعلم بالمراد يُستنبَط بأمارات ودلائل»[3].

ثانيًا: أنَّ المقاصد التي تأسَّس عليها النصُّ التشريعيُّ تجعل من معاني النصِّ محكمة، ومانعة، وجامعة لجملة من المعارف بصورة مرنة، من شأنها إصلاح شؤون العباد، فيخاطب المولى - عزَّ وجلَّ - عباده بأُسُس عامَّة للتشريع، تُعدُّ نقطة الارتكاز التي تضيء المُراد، ولا يتوقَّف الحامل عند هذه النقطة وإنَّما يستعين بها، فيكتسب من خلالها - الحامل (المتلقِّي المجتهد) - مَلَكَةً وحسًّا يقتدر به على تنزيل الأحكام في الوقائع المناسبة.

---

(١) قمت بإيراد هذه المسألة في هذا المكان تحديدًا لشرح موقف مهمٍّ من مواقف علي حرب نحو اللغة والواقع، وأنَّ التخاطب في القرآن كما أشار متعذِّر في الكثير من المواقف، وعلى هذا فهو يرى أنَّ القبض على معنى معيَّن تألُّهٌ ورغبةٌ في امتلاك سلطة معيَّنة، لذلك لا يمكن الإمساك بالمعنى ولا امتلاك الحقائق، ويرى حرب أنَّ إرجاء المرجئة لحكم المتنازعين من المسلمين إلى الله خير دليل على صحَّة دعواه.

(٢) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج١، ص١٦.

(٣) المرجع السابق.

ولكن إلغاء سمة التخاطب من النصوص التشريعيَّة تجعل النصَّ مفتوحًا خاليًا من المقاصد قابلًا لأيِّ قراءة، معرَّضًا لأيِّ تأويل غير خاضع لأيِّ حدود نصِّيَّة، ولا إلى معارف محدَّدة، وعندها تضيع الغاية، ويصعب على المتلقِّي استنباط المعارف استنباطًا منظَّمًا، فتضيع الحقوق.

ورجوعًا إلى آراء علي حرب ومَن على شاكلته من المؤمنين بإلغاء إسهامات عناصر التخاطب، نجد أنفسنا في مغالطة كبرى نتيجتها مساواة النصوص التشريعيَّة بالنصوص الأخرى، وعندما نرجع إلى حرب تحديدًا نجد أنفسنا بحضرة أقوال في حقيقة الأمر لها مطالب تقويضيَّة مشتَّتة، لا تعلن عن حقيقة هدفها من هذا التقويض، ولا تؤسِّس مشروعًا ناضجًا، وما نلاحظه من تلك الآراء جملة من الملابسات والأفكار الاحتجاجيَّة المغلَّفة بلغة حالمة، فلغة حرب تأتي دائما مرتدية ثوب المجازات الواسعة التي تُنسيه هو نفسه ما يودُّ البوح به، وفي الوقت نفسه تجعل المتلقِّي يرتحل في استطرادات مكرَّرة تروم الهدم، ولا تجعل في خطَّتها نيَّة البناء.

المبحث الرابع
الأصول التخاطبيَّة للحمل عند علي حرب

عندما طرح علي حرب من منظومته التأويليَّة الأصول التخاطبيَّة المعتبَرة في تحديد مقاصد النصوص، بدا واضحًا أنَّه لا يريد أن يُسلم نفسه لفلسفة المقاصد، فكان لا بدَّ من اختراع أصول تخاطبيَّة تجعل المتلقِّي مستمرًّا في تفاعله مع النصِّ، وإلَّا لأصبحت النصوص أعراسًا من الشموع لا حراك فيها، وآيلة للذوبان.

اخترع علي حرب جملة من الأصول التخاطبيَّة، وهي حصاد لرؤية خاصَّة عرفانيَّة استمدَّها من اعتداده بمفهوم نقد النصِّ الذي تبنَّاه، ويرى أنَّ هذا المفهوم يقوم في حقيقة الأمر على نقد الذات والنصِّ معًا، ولا يرضى بالكشوفات الكلاسيكيَّة التي تدرس النصَّ فقط، وإنَّما يستخدم آلة التفكيك في البحث عن الظواهر العقليَّة المنتجة لهذا النصِّ، وبهذا الاعتداد بمقدرة مفهوم «نقد النصِّ» يقوم علي حرب بزعزعة مفهومَيْن رئيسيَّيْن مهمَّتهما الاكتشاف، وليس الكشف، وحاصل هذه الزعزعة ستنقل علي حرب من اتِّخاذ أصول تخاطبيَّة اكتشافيَّة إلى أصول تخاطبيَّة كشفيَّة تعتمد على الذوق والعرفان.

أوَّل هذه الزعزعة يوجِّهها حرب نحو مفهوم التمثُّل، يقول: «لقد كشف النقد أنَّ الذات ليست بريئة في تمثُّلاتها للعالم والأشياء، إذ يقوم بينها وبين الموضوعات، بل بينها وبين ذاتها عالم من الرغبات، واللغونات والشخوص والصوَر والاستيهامات..»[1]، وكشف ثانيًا عن حقيقة تمثيل الكلام، بقول: «إنَّ الخطاب ليس شفَّافًا في تمثيله لعالم المعنى»[2]، فلا الذات عند علي حرب تستطيع أن تتوجَّه للأشياء، ولا هي «تقطف المعاني البكر، ولا الكلام هو مجرَّد آلة للفكر»[3]، بل للمسألة وجهها الآخر الذي

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٥. (٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

تستمدُّه من نزعة تشكيكيَّة تعتري منظومته المعرفيَّة، فيتَّخذ حيال ذلك أصولًا تخاطبيَّة لا تستند إلى المعطيات الموضوعيَّة الحسِّيَّة، ولا إلى المعطيات العقليَّة والفلسفيَّة، ولا تستند بكلِّ الأحوال إلى المعارف اللسانيَّة العلميَّة، بل تميل إلى افتراضات غير واقعيَّة أشبه بطلاسم السحرة والمشعوذين، فتراه يرتدي ثوب العرَّافين، ويبدأ بقراءة النصوص قراءة العرَّاف لرموز الكفِّ.

وعلى هذا النحو يظهر لنا أنَّ أصوله التخاطبيَّة الرئيسيَّة لا تبحث عن ظواهر الكلمات، ولا تُعنى بالباطن المقصود، ومن ثمَّ فإنَّ «النصَّ - عنده - مخادع مخاتل وله آليَّاته في الحجب»[(١)]، ولا يمكن نقده حتَّى نستحدث أصولاً من جنس المكر والخداع، فكانت أصوله تتمثَّل في المبادئ الآتية:

١- مبدأ الحجب.

٢- مبدأ المخاتلة والتضليل.

٣- مبدأ الشكِّ[(٢)].

وحريٌّ بنا قبل رصد المبادئ التي تقوم عليها قراءة علي حرب للنصوص أن نُعيِّن الباعث الأساسي لتأسيس هذه المبادئ، ونقول ببساطة أنَّ لديه شكًّا في مقدرة اللغة على احتواء محتويات العالم، فلا المعاني محدَّدة، ولا الواقع متماسك، وهو يرى أنَّه من «الأجدى قراءة النصوص، قراءة توليديَّة مبتكرة، بعقول مفتوحة على الأحداث والتحوُّلات، وفي ضوء المشكلات والرهانات، بحيث يجري التعامل معها كرؤوس أموال رمزيَّة تحتاج إلى الصرف والتحويل لكي تترجَم إلى وقائع معرفيَّة قابلة للتداول الفكري، بقدر ما تتيح لنا إقامة علاقات منتجة، فعَّالة وراهنة، مع ذواتنا ومع الواقع والعالم»[(٣)].

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ - مقاربة براغماتيَّة: علي حرب أنموذجًا، علي، محمَّد محمَّد يونس.

(٣) أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٣٢.

مبدأ الحجب

كشف علي حرب عن هذا المبدأ في كتابه (نقد النصّ)[1]، وعدّه آليّة من الآليّات الرئيسيّة والمهمّة في النصوص الفاعلة، ويبدو أنّ الحجب عنده أشمل من ملحوظة يلحظها في مكنون النصّ (كونه آليّة)، بل هو مبدأ عامٌّ وتصوُّر كلّيٌّ يتبنّاه حرب للحصول على المعرفة وفهم الوجود. وقد قدّم إشارات عن حقيقة هذا المبدأ حاولتُ من خلالها صياغة تعريف واضح وجامع لما يريد به الأستاذ حرب من هذا المصطلح، فالحجب أو الحجاب يعني: المانع والفاصل الذي يمنع ويفصل الإنسان من الوصول إلى الدلالة في الكلام، أو المانع من وصول العقل إلى المعنى، أو المانع من مطابقة الحقيقة للواقع. ولكي نبسّط التعريف قليلًا نقول: الحجب يعني استحالة البحث عن الغاية والهدف[2].

إذن نحن أمام ثلاث إشكاليّات: الأولى تدور حول اللغة، والثانية حول العقل، والثالثة حول الحقيقة، وحين نأخذ جملة أفكاره وفي كتبه المختلفة نصل إلى نتيجة واحدة نجدها بارزة تحديدًا في كتاب (هكذا أقرأ ما بعد التفكيك) مفادها استثمار المنهج التفكيكي لكسر أسطورة القبض أو التيقُّن والتحكُّم[3].

إنّ هذا الهاجس ربّما يكون غريبًا، ولكنّه ذو أهمّيّة قصوى عند علي حرب، وقد شحذ فكره في أقوال كثيرة ليثبت واقعيّة الحجب في المثلّث المذكور، إنّ الإيمان

---

(١) نقد النصّ، حرب، علي، ص١٦ - ١٧.

(٢) يقول علي حرب: الحجب كلّ ما يمكن أن يمارسه الكلام من آليّات التمويه والطمس والتحوير والاستبعاد والكبت.. ثمّ يضيف قائلًا: إنّي أميّز بين الحجب بمعناه الأيدلوجي الدعائي وهو أنّه تضليل سافر أو وعي زائف، وبين الحجب بمعناه الأنطلوجي وهو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه آليّة من آليّات الخطاب أو بنية من بنيات التفكير، أو طبقة من طبقات الوجود. يُنظر: نقد النصّ، حرب، علي، ص٢٦٩.
وطبقًا لما جاء في كتب المتصوّفة فإنّ الحجاب هو كلّ ما ستر مطلوبك عن عينك، ويقول الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ابن عربي (٥٦٠هـ -٦٣٨هـ) أنّ «الخلق حجاب، وأنت حجاب، والحقّ محتجب عنك بك، وأنت محجوب عنك بهم». يُنظر: مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي، محيي الدين الحاتمي. دار المحجّة البيضاء، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ج١، ص٥٧٤.

(٣) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص٢٧.

بهذا الحجب يضع حدًّا في تصوُّره لإرادة التألُّه والإنفراد والاحتكار والمصادرة، فهذه الإرادات تتعارضِ مع رسالته السامية والتي ترفض الإلغاء أو الاستئصال الرمزي أو المادِّي للآخر[١].

وهكذا تبدو فكرة علي حرب - إلى حدٍّ ما واضحة - وإذا ما أردنا سبر هذا النمط من التفكير بشكل أوضح علينا أن نستحضر نقطتَيْن رئيسيَّتَيْن:

- أوَّلًا: الخلفية الفلسفيَّة لمثل هذا النمط من التفكير.

- ثانيًا: جوهر مبدأ البيان المخالف لمبدأ الحجب.

بما أنَّنا توصَّلنا فيما سبق إلى أنَّ حربًا ينطلق من رؤى شبيهة برؤى أصحاب العرفان، ويستثمر في الوقت نفسه الأفكار الحداثيَّة، فإنَّنا هنا لن نذهب بعيدًا عن صحَّة دعوانا، وسنتتبَّع هذه المسألة من خلال الإشكاليَّات التي طرحها حرب نفسه. حول اللغة، والعقل، والحقيقة، وهل هذه الإشكاليَّات موجودة عند أصحاب العرفان كما هي موجودة عند حرب؟

هناك قضيَّة لا يمكن تغافلها، وينبغي بحثها جنبًا إلى جنب عند محاولة البحث عن إجابة للسؤال الماضي، وهي هل علي حرب منكفئ على التراث العرفاني فقط، أم أنَّ لتوجُّهه الحداثي أثرًا كبيرًا في تشكيل مبادئه؟ إذن السؤال الجوهري هنا يقول: هل هناك ترابط فعلي بين فكرة الحجب وبين العرفان قديمًا، وهل هناك استثمار لهذه الفكرة في المذهب الحداثي؟

لكي نصل إلى إجابات عن التساؤلات السابقة سنعقد مقارنة مبسَّطة بين المنظومتَيْن، منظومة أصحاب العرفان سابقًا، ومنظومة علي حرب، ثمَّ سنربط ما يمكن التوصُّل إليه بالمبدأ الثاني وهو مبدأ المخاتلة والتضليل، وعلى هذا النحو سنفهم جيِّدًا مبادئ علي حرب التخاطبيَّة القائمة أساسًا على الشكِّ والعدميَّة.

ففي الفكر العرفاني تبرز فكرة الحجب في مواطن عدَّة من بينها على سبيل

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧، ٢٩.

المثال أنَّ هذا العالم مليء بالأسرار المحتجبة، ومليء بالعلاقات الملتبسة والمركَّبة، وأنَّها أسرار لا نهائيَّة لا يعلمها أحد إلَّا العارف عن طريق الكشف، وهم يقصدون بذلك أنَّ تلك الأسرار تُعرف بقدرة عالية تفوق العقل، ودون توسُّط أو دون استدلال عقلي، ليس هناك سوى الاستدلال العرفاني القائم على الكشف(١).

ولعلَّنا نجد مثل هذا التفكير بارزًا عند علي حرب، فالإشكاليَّات التي تعتريه من اللغة ومن الحقيقة جعلت كلًّا من هاتَيْن المفردتَيْن محتجبة غامضة، ففي كتاب (حديث النهايات) يقول عن التجربة البشريَّة: أنَّها «ليست من عالم البساطة والنقاء والشفافية، ولا تُدرك بأدوات التمثُّل والقبض، أو التثبُّت والتيقُّن.. هذا العالم هو حيِّز لطيَّات وثنيات، أو لتوتُّرات وصدمات، أو لجراحات وانكسارات، أو لثغرات وتفاوتات، يستحيل معها على الإنسان أن يتساوى ونفسه، أو يتطابق مع معناه، أو أن يملك رغباته ويسيطر على لغته وأشيائه.. وهكذا لا يمكن الفكاك من خداع العبارة، وحجاب الرؤية»(٢)، وهناك إشارات عديدة يتوافق معها علي حرب من المنظومة العرفانيَّة، والأفضل تناولها من خلال الإشكاليَّات المذكورة سابقًا:

١ـ اللغة:

تقوم فلسفة اللغة عند أصحاب العرفان على ثنائيَّة الظاهر والباطن، وهذا الزوج يكون نظيرًا لثنائيَّة اللفظ والمعنى أو الوضع والاستعمال في المنظومة المعرفيَّة التخاطبيَّة. وهذا الزوج العرفاني يُشير إلى أمرَيْن ينصبَّان في محلِّ اهتمامنا.

الأمر الأوَّل: أنَّ هناك معاني محتجبة من كلِّ ظاهر، ولا يلزم وجود علاقة منطقيَّة أو استعماليَّة بين الظاهر والباطن، إنَّما مرجع الأمر إلى الحامل الخاصِّ الذي يستطيع أن يصل إلى الحقيقة عن طريق التأويل.

---

(١) تحدَّث الجابري عن وسائل وطرق وصول العرفانيِّين إلى المعرفة في القسم الثاني من كتابه (بنية العقل العربي)، وفي هذه الدراسة تناول العرفان ومنظومة العرفانيِّين المعرفيَّة، وقد اعتمدنا على هذه الدراسة لما رأينا فيها من شمول في تناول هذه الظاهرة. يُنظر: بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٣٨٦.

(٢) حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهويَّة، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ٢٠٠٤م، ص١٦٩.

الأمر الثاني: أنَّ هذه الثنائيَّة تفرض على الحامل عمليَّة ذهنيَّة عكسيَّة بالمقارنة مع الوضع والاستعمال، فالحامل في هذه الثنائيَّة الأخيرة - الوضع والاستعمال - ينظر في الوضع أوَّلًا ثمَّ في الاستعمال كما هو عند الجمهور، وأمَّا السلفيَّة فإنَّهم يرون النظر في الوضع والاستعمال في الوقت نفسه[١]، في حين نلاحظ أنَّ ثنائيَّة الظاهر والباطن قد أخذت منحًى عكسيًّا في النظام العرفاني[٢]، أي يُنظر في الباطن إلى الظاهر، أو نستطيع القول أنَّ الظاهر يكون للاستهلاك العامِّ، في حين يكون الباطن هو المقصود والمراد، وبهذه الطريقة تكون الحقيقة محتجبة محتجبة عن أحد الفريقَيْن، إمَّا تكون محتجبة عن العامَّة، أو تكون محتجبة عن الخاصَّة، ويرجِّح العرفانيُّون أنَّ الحقيقة تتكشَّف لأهل الخاصَّة.

يتوافق حرب مع هذه النظرة من سؤال يطرحه في كتاب (التأويل والحقيقة)، يُعَدُّ مقدِّمة - كما يبدو - لرؤيته حول احتجاب النصِّ، فيقول: «هل انقسام الأقاويل إلى ظاهر ومؤوَّل يعود إلى انقسام البشر بين عامَّة وخاصَّة، أم يكمن في طبيعة النصِّ ذاته؟»[٣].

يؤيِّد علي حرب الاحتجاب لأسباب تعود في المقام الأوَّل إلى طبيعة النصِّ ذاته، وهذا التأييد كما يبدو لي يُعدُّ الرَّحِمُ الأوَّل لمفهومه (أنطولوجيا النصِّ)[٤]، فيقول: إنَّ افتراض البحث عن الحقيقة في «التطابق بين الفكر والواقع، أو بين العقل والمعقول، أو بين الكلمات والأشياء، لا ينطبق مع واقع الثقافة العربيَّة. ويتَّضح ذلك إذا عُرف معنى الحقِّ. فالحقُّ في اللسان العربي، ليس ذا دلالة منطقيَّة (إبستمولوجيَّة) وحسب، بل له أيضًا دلالته الأنطولوجيَّة، فالحقُّ هو الوجود الذاتي، وهو اليقين العقلي، وهو الأحكام العادلة»[٥].

---

(١) علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٣٣.

(٢) بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٢٩٦.

(٣) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٠٥.

(٤) تحدَّثنا عن هذا المفهوم في موضع (النصُّ عند المنظِّرين للحمل على غير الظاهر من المُحدَثين) في المبحث الأوَّل من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٥) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٠٥.

وبالنظر إلى هذه الإجابة المستقرَّة عند حرب تتجلَّى لنا نتيجة شبيهة بمقولة العرفانيِّين (الحقُّ المتعالي) الذي لا يُدرك بالعقل، وإنَّما يتكشَّف للإنسان، وفي ذلك يقول علي حرب: «الحقُّ يُشهَد ولا يُعلَم، ينكشف ولا يُثْبَت، يُتأوَّل ولا يُبرهَن»(١).

فإذا كانت مكانة الحقِّ تتعالى على كلِّ شي، فإنَّ ظهورها في الكلام، وخاصَّة كلام الوحي - على حدِّ تعبير حرب - يجعل من النصِّ ليس مجرَّد مقولة، أي عبارة يُنظر في صحَّتها، وليس استدلالًا يقيس قولًا على قول، أو بحثًا عن وحدة الدلالة(٢)، كما أنَّه يرى أنَّ النصَّ سيكتسب دلالة وجوديَّة (أنطولوجيا النصِّ)، ثمَّ يضيف إلى هذه الفكرة ماهيَّة معيَّنة لطبيعة هذا النصِّ فيقول: «النصُّ قولٌ بيانيٌّ»(٣)، وقد كرَّر هذا القول في أكثر من موضع؛ لأنَّه مدخل لمقولة «النصُّ يمارس حجبًا مضاعفًا»(٤).

لكي نفهم هذه الرؤية وتكون ختامًا للإشكاليَّة اللغويَّة سنحاول تجميع أقواله وصياغتها بتسلسل لعلَّنا نقف على مراده.

يبدأ حرب فكرته بإعطاء النصِّ دلالة وجوديَّة استقلاليَّة، وهي تعني انفصال النصِّ عن قائله، ثمَّ يبيِّن ماهيَّة هذا النصِّ بأنَّه بيانيُّ التركيب، وهذا يعني أنَّه يقوم على المجاز، ويرى في المجاز زحزحة للمعاني بحيث تتكوَّن لدينا فجوة بين الدالِّ والمدلول، ومن ثمَّ تتعدَّد الدلالات والمعاني، ولا يبقى عندنا مركز نستند إليه، فالقائل انفصل عن نصِّه، والدلالات الظاهرة غير واردة في النصوص المتعالية، وعلى هذه الرؤية تنفتح معنا هوَّة عميقة تحجب المقاصد، ولا تبوح بالمعاني، ويسير الحامل في فلك مليء لا يعرف أين يقف، ولا إلى أين يسير، وما عليه إلَّا أن يمسك بأيِّ جُرمٍ ينقذه من هذا الغياب.

يقول حرب: «النصُّ لا ينصُّ بطبيعته على االمراد، لأنَّ الدالَّ لا يدلُّ مباشرة على المدلول. هذا هو سرُّ النصِّ: له صمته وفراغاته، وله زلَّاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداؤه..»، أمَّا عن النصِّ الدينيِّ فيقول: «والنصُّ يمارس حجبًا مضاعفًا، إذ يحجب

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٦.

ذاته كما يحجب ما يتكلَّم عليه»[(١)].

ونلاحظ أنَّنا أمام عالم غريب يشبه عالم الأفلاك والأجرام السماويَّة، تُعجَب بالنجوم الساطعة، ولكنَّك في نفس الوقت تؤمن بأنَّك لا تستطيع العيش فيها، فإمَّا أن تلاحق الأنوار مستمتعًا وصاعدًا إلى ذلك العالم الذي لا يتناسب مع طبيعتك البشريَّة، وساعتها تكون عرضة إلى الموت، أو تبقى في هذه الأرض حيث الأصل في الأشياء الوضوح، وليس هناك حجب في العلاقات البشريَّة.

٢ـ العقل:

لم يعد للعقل في الدراسات العرفانيَّة تلك المكانة التي يعترشها مثلًا في التراث المعتزلي أو السنِّي. نقول ذلك من جهة قدرته وفاعليَّته والمهام الموكَلة إليه، هذا الأمر لا يعني تعطيل العقل، وإنَّما سعى بعض العرفانيِّين إلى حصره في أناس معيَّنين كالإمام عند الشيعة، أو الولي عند المتصوِّفة، والجامع المشترك بينهم أنَّ العقل أصبح يأتمر بأمر السلوك الروحي، في حين كان عند المعتزلة ذا فاعليَّة فائقة، أمَّا عند علماء الأصول فقد كان يرتبط بالنقل، ولا يتعارض معه.

ما يهمنا في هذا المقام تلك المقولة المتوافقة بين العرفانيِّين على اختلاف مذاهبهم: «العقل حجاب»؛ «لأنَّه في نظرهم يمنع الإنسان من الاتِّحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان - كما يرون - عن معرفة الله معرفة حقيقيَّة يقينيَّة. ومن هنا تشديدهم وإلحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لأحكامه»[(٢)].

والسؤال المُثار هنا: كيف يحجب العقل الإنسان من الاتِّحاد بالله؟

لا شكَّ هناك إجابات عديدة ومتفاوته منها ما يشطح وتكاد تكون شبيهة بأقوال الهرمسيِّين، غير أنَّ هناك ملحوظة بارزة بين العرفانيِّين وتبرز أكثر عند المتصوِّفة حيث أصبح العقل يأتمر بأمر السلوك، أو أنَّ السلوك الروحاني أولى من إعمال العقل الخالص، «والفتوح تكون للعباد في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح

(١) المرجع السابق.

(٢) بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٣٢٢.

المكاشفة[١] للعارفين، فيتجلَّى لهم [للعارفين] خطاب الحقِّ من عالم الأسرار والغيوب»[٢] كما يقول ابن عربي (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ)[٣]، ثمَّ يضيف قائلًا: ولكي تُكشف لك الحقيقة ينبغي أن تُزيل هواك «فتنقي إرادتك، فيُكشف لك عن الوحدانيَّة، فتعرف: أنَّه هو: لا أنت»[٤].

وسأكتفي بهذه المقولة من ابن عربي في هذا المقام، وفيها إشارة لما ذكرناه، مع تنويهنا بأنَّ فكرة احتواء السلوك على العقل ليست عند المتصوِّفة فحسب، بل تكاد تكون مشتركة بين العرفانيِّين، أمَّا فكرة أنَّ العقل حجاب فذلك تفسِّره أيضًا هذه المقولة حين قال: «فتعرف أنَّه هو: لا أنت»؛ أي العقل «يمنع الإنسان من الاتِّحاد بالله»[٥]. وهنا أيضًا نفهم أنَّ العقل لم يُلْغَ إلغاءً تامًّا، ولكن أُلغيَت الأدوات والمدارك العقليَّة التي لا تستطيع أن تدرك عالم الغيب[٦]، وعلى هذا النحو أسقط العرفانيُّون كلَّ العمليَّات المنطقيَّة والمنهجيَّة التي تُفضي في غالب الأحيان إلى نتائج مشتركة بين عقول كثيرة في قضيَّة واحدة، وربطوا العمليَّات الذهنيَّة بسلوك خاصٍّ يفضي إلى تعدُّد في النتائج؛ لأنَّه يميل إلى الفرديَّة.

وابتعادًا عن الاستطراد نرى أن نرجع إلى علي حرب، وكيف ينظر إلى احتجاب العقل عند المتصوِّفة، وفي هذا الرجوع يظهر لنا دليل إضافي لما نذكره، بأنَّ علي

---

(١) مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي الحاتمي، محيي الدين، ج١، ص٥٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦١.

(٣) محيي الدين ابن عربي الملقَّب بالشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر رئيس مدرسة وحدة الوجود، يعدُّ نفسه خاتم الأولياء، وُلد بالأندلس، ورحل إلى مصر، وحجَّ، وزار بغداد، واستقرَّ في دمشق، إذ مات ودُفن، هو الذي طرح نظريَّة الإنسان الكامل التي تقوم على أنَّ الإنسان وحده من بين المخلوقات يمكن أن تتجلَّى فيه إذا تيسَّر له الاستغراق في وحدانيَّة الله. يُنظر: الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهني، مانع بن حمَّاد، دار الندوة العالميَّة للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - السعوديَّة، ط٤، ١٤٢٠هـ ج١، ص٢٥٩.

(٤) مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي الحاتمي، محيي الدين، ج١، ص٥٧٣.

(٥) بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٣٢٢.

(٦) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٠٥.

حرب تأثَّر بالعرفانيِّين، وكأنَّه استثمر آليَّة الحجب بعدما درس الفكر العرفاني دراسة إعجاب، ويبدو هذا في دفاعه عن عقلانيَّة الجُنَيْد (ت٢٩٨هـ)[١] دفاع المعجَب.

فقد خصَّص الفصل الأخير من كتاب (التأويل والحقيقة) عن الجنيد تحت مقال بعنوان (التصوُّف الإسلامي هل هو نفي العقل، أم عجزه عن التحقيق؟ بحث في عقلانيَّة الجنيد)، دافع فيه عن عقلانيَّة الجنيد الخاصَّة، وعدَّه المفكِّر والمؤسِّس النظري للمتصوِّفة، وهذا الأمر كان مسوِّغًا لدراسته وتوضيح فكرة «حجب العقل» عنده وعند المتصوِّفة عمومًا.

ويرى حرب في هذا البحث أنَّ مفهوم العقلانيَّة السائد ليس بالضرورة يدلُّ على النظر الموضوعي؛ أي لا يعني أنَّ المتصوِّفة لم يكونوا عقلانيِّين، بل العكس تمامًا فالتصوُّف نشأ متوازيًا مع نشأة العلوم الأخرى (الفقه، الفلسفة، الفلك..)، وكان لها نمطها العقلانيُّ الخاصُّ في النظر والتحليل، وعلى هذا فإنَّ «لكلِّ عقلانيَّة شروطها التاريخيَّة التي ترسم لها حدود تكوُّنها ومجالها المعرفي الذي تفعل فيه»[٢].

نفهم من هذا البحث أنَّ حربًا يعزو فكرة حجب العقل عند الجنيد إلى موقف وجودي، يقول: إنَّ الجنيد «يميِّز بين وجودَيْن للأنفس. وجودها بالله وله، ثمَّ وجودها لذاتها وللأشياء»[٣]، وضمن هذه الرؤية تنشأ جدليَّة بين الحقِّ (الله) والخلق، أمَّا الحقُّ فهو خارج عن عالم الذات، «هو في أوَّل طور من أطوار الحقيقة الكونيَّة»[٤]، ثمَّ ينشأ العالم السفلي بمشيئة الإله. ومن هنا توصَّل حرب إلى نتيجة يقول فيها: «هذا الأمر يعني بوضوح أنَّ البداية عند الجنيد ليست ممَّا هو متعقَّل»[٥]، وهذا المستوى الوجودي لا يستطيع العقل أن يصل إليه، وطبقًا لهذه الاستنتاجات تكون خلفيَّة النصِّ عند الجنيد مبنيَّة على ذلك.

---

(١) الجنيد هو أبو القاسم الخراز يلقبه الصوفية بسيِّد الطائفة، ولذلك يعد من أهم الشخصيات الصوفية، ويعتمد المتصوِّفة على أقواله وآرائه وبخاصَّة في التوحيد والمعرفة والمحبة. يُنظر: الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهني، مانع بن حمَّاد، ج١، ص٢٥٩.

(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٥) المرجع السابق.

وباختصار شديد يرى حرب وهو موافق لنظرة الجنيد أنَّ العقل أداة ذات جدوى على مستوى واحد فقط من مستويات الوجود، وعالم الحقِّ خارج عن إطار المحسوس والتناوُل، أي في إطار الغيب، والعقل له حدود لا تخرج عن مستواه المحسوس.

إذن نعود للقول: هناك مجالان للمعرفة: «مجال الأشياء وهو في متناول العقل، ومجال الغيب ولا يكون إلَّا بمحو العقل وآثاره من تصوُّر أو دليل أو قياس»(١)، فإذا تجرَّأ العقل في البحث عن المستوى الثاني فإنَّه - كما يرى بعض المتصوِّفة ويتبعهم علي حرب - سيقوم بأحد الوسائل العقلانيَّة المخالفة للتوحيد من تشبيه، أو تصوير أو تمثيل، والنتيجة الحتميَّة أنَّ العقل يعجز عن تحقيق المعرفة بعالم الحقِّ فيحجب صاحبه من الوقوع في مخالفات التوحيد(٢).

ربَّما تلامس هذه النتيجة وجهًا من الحقِّ، لكن ما ينبغي التنبُّه إليه أنَّ هذه النظرة تدعو إلى إقصاء العقل والنقل، لأنَّ العدَّة المفهوميَّة التي يرتضيها العرفانيُّون هي عُدَّة مبنيَّة على الأحلام والإلهام والأوهام(٣).

ويبدو أنَّ حربًا قد أخذ هذه النظرة من العرفانيِّين، وقام باستغلالها بطريقته الخاصَّة تسويغًا لمفهومه «نقد النصِّ»، فكما أنَّ العالم العلوي لا يستطيع العقل الصوفي أن يكشف عنه، وإنَّما ينكشف له، فهذا يعني عند حرب أنَّ هناك آليَّات تفوق العقل، يقول: «يبدو أنَّ النصَّ في نقد العقل يكون أحاديَّ الدلالة وحيد المعنى محكم القول»(٤)، في حين أنَّه على المؤوِّل أن ينظر إلى النصِّ أو الحقيقة بوصفهما «حيِّزًا للتباين والتواتر أو التعارض»(٥)، والمشترك بين العرفانيِّين وحرب في هذه الحالة أنَّ

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٢.

(٢) هذه النظرة الأخيرة لا تستدعي خلافًا إذا كان مقصد العمليَّات العقليَّة مطابقة صفات الرحمٰن بصفات الإنسان، حينها تكون العمليَّات العقليَّة مرفوضة، والتوحيد غاية إيمانيَّة كبرى ينبغي أن تُصان من أيِّ مماثلة تفضي إلى مطابقة.

(٣) من المُلاحظ أنَّ العمليَّات العقليَّة عند أهل العرفان يتمُّ التعامل معها على أنَّها سلوك حركي مبني على شاكلة طرق رياضيَّة، وذلك من خلال «إيجاد تشابه في العلاقة، وليس علاقة تشابه»، وهذا ما يُطلق عليه قانون (المماثلة Analogie).

(٤) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٥٥. (٥) المرجع السابق.

العقل حجاب لأنَّه أحاديُّ النتائج، في حين التأويل الذاتي متعدِّد النتائج!.

٣ـ الحقيقة:

توجد الحقيقة في الأدبيَّات العرفانيَّة غالبًا في «الباطن»، ومن ثمَّ تبرز الحقيقة دائمًا في المجاز، أو الرمز، أو الإشارة، وبما أنَّ هذه التقنيَّات غير ظاهرة للعيان فإنَّها بطبيعة الحال محتجبة[١].

لم يألُ أصحاب العرفان جهدًا في تقنين أو إعطاء هذه النظرة شرعيَّة من القرآن الكريم، فوجدوا في بعض الآيات لفظًا صريحا للباطن، ممَّا سهَّل عليهم مهمَّة الدفاع عن هذه النظرة بالنصوص الشرعيَّة، مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَبَاطِنَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡسِبُونَ ٱلۡإِثۡمَ سَيُجۡزَوۡنَ بِمَا كَانُواْ يَقۡتَرِفُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾[٣]، والأهمُّ من ذلك أُتيح لهم مجالٌ لتفسير كلِّ شيء بناء على هذا الزوج الظاهر والباطن، غير أنَّ الترجيح والمطلوب والمقصود دائمًا يكون في محصِّلة الباطن أي المحتجب.

وهكذا تنسجم أفكار العرفانيِّين مع علي حرب، فهو كذلك يرجِّح أنَّ الحقيقة تكون في الباطن، ولكن ليس الباطن المرادف للظاهر، بل هو الباطن الذي يحوي المسكوت عنه، ومن ثمَّ فهو يتوافق مع العرفانيِّين في جهة، ويناقضهم من جهة أخرى.

أمَّا التوافق فيكون في الافتراض الآتي: أنَّ الباطن أولى من الظاهر للنظر والبحث؛ إذ يتوافقان بأنَّ الحمل عمليَّة ذهنيَّة تنظر في الباطن أوَّلًا ثمَّ الظاهر؛ لأنَّ الحقائق محتجبة، وتتجلَّى بالكشف، وهذا الأمر يتطلَّب من الحامل أن يشرع مباشرة في التأويل، ولا مناص في هذه الحالة من التأويل وإن تعدَّدت النتائج، وهذا هو ما يدعو إليه عند حديثه عن الحجب.

---

(١) يُنظر: بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، القسم الثاني - الفصل الأوَّل، ص١٨٤ - ٢٧٩.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٢٠. (٣) سورة لقمان: الآية ٢٠.

أمَّا الاختلاف فيكون في نقطة واحدة وهي إذا كان العرفانيُّ يبحث عن المقصد الإلٰهي فإنَّ حربًا يرى في ذلك الاستحالة؛ بل يرى في ذلك نيَّة غير صادقة تودُّ أن تحتكر الحقيقة، وتقصي الآخرين، وتخفي ممارسة رجال الدين، وأصحاب السلطات، وفي ذلك يقول: «إن المشاريع الدينيَّة تحوِّل الظاهرة القدسيَّة إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزيَّة يتمُّ إنتاجها وتداولها واستهلاكها، وفقًا لأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيَّتهم»[١]. ولا غرابة في هذا القول إذ كلُّ طائفة تدَّعي لنفسها امتلاك حقيقة الكلام الإلٰهي، ثمَّ يقول: «فحقيقة الحقيقة أنَّها أقلُّ حقيقة ممَّا يدَّعي قول القائل. ذلك أنَّ قول الحقيقة دائمًا يُصنِّف ويُستبعد، ويخدع ويحجب، ويُحرِّف ويُنسخ»[٢].

نلاحظ في نهاية الأمر أنَّنا أمام أفكار افتراضيَّة، تؤول إلى وقوع إشكاليَّة بين اللغة والواقع، وبسبب هذه الإشكاليَّة يعجز العقل على أن يتوجَّه نحو الأشياء، فيكون كلُّ شي محتجبًا أمامه، ويصبح كلُّ شي نسبيًّا، فتغرق المقاصد في العدميَّة المطلقة.

نحن إذن أمام إستراتيجيَّة تدفع الأستاذ حرب إلى اختيار الحمل على غير الظاهر، فاللغة محتجبة لأنَّ علاقة الدالِّ بالمدلول منقطعة، والعقل يحجب الحقائق؛ لأنَّ أدواته الذهنيَّة لا تُعينه على الإمساك بالمقاصد، ولا بالحقائق، والحقيقة على هذا النحو محتجبة في النصِّ، ولا يستطيع العقل اكتشافها، والنتيجة في نهاية المطاف نزع المركزيَّة، وانزلاق الدلالات، وفقدان الكلِّيَّات والثوابت.

يمكن الحكم على هذا المبدأ من خلال استحضار مبدأ البيان الذي يعتمد عليه العلم التخاطبيُّ في حمل المعاني. وعلينا أن نعرف بدايةً أنَّ مبدأ الحجب هو مخالف لمبدأ البيان الذي يفترض وجود منظومة معرفيَّة مشتركة بين المتخاطبين، في حين يفترض الحجب أنَّ المتكلِّم يحجب مقاصده، وأن اللغة تُخفي المعاني، وأنَّ الحقيقة غامضة.

وممَّا يفترضه مبدأ البيان أنَّ ثمَّة مصلحة مشتركة بين المتخاطبين تحتِّم على المتكلِّم أن يكون واضحًا، وتحتِّم على السامع أن يكون مشاركًا في إظهار المعنى،

---

(١) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص٥٥. (٢) المرجع السابق، ص٧٩.

وأيُّ إخفاقٍ يحدث في عمليَّة التواصل فراجع إلى عدم قدرة المتكلِّم على الإيضاح[١]، ويكون في هذه الحالة عيًّا، أو في عدم مقدرة السامع على التفسير والتأويل، وقد يكون سبب انقطاع التواصل راجعًا إلى طبيعة الرسالة، وفي هذه الحالة تكون الرسالة غامضة، وهي ظاهرة طبيعيَّة، ولكن ليست محتجبة، إذ الاحتجاب يعني أنَّ اللغة أصبحت خارجة عن وعي الإنسان، وغير مرتبطة بمنظومة معرفيَّة مشتركة بين بني البشر.

نحن نعلم جيِّدًا أنَّ اللغة ربَّما لا تُستخدم بطرق صحيحة، ولكن ندرك تمامًا أنَّ المنظومة المعرفيَّة لدى المتخاطبين تخلق نظامًا مشتركًا كفيلًا بأن يوضِّح النظام الإشاري في اللغة، وعلى الحامل أن يجتهد ليصل إلى شيء من الحقيقة، إن لم يصل إلى الحقيقة المطلقة، ولكن اجتهاده للحصول على المعرفة تحقِّق له ذاته الإنسانيَّة، وهي خيرٌ من الغوص في العدميَّة.

مبدأ المخاتلة والتضليل

يتجلَّى مبدأ المخاتلة والتضليل واضحًا في دراسات علي حرب النصِّيَّة، سواء في آليَّات النصِّ، أو في الخطاب الذي يحمل الحقيقة، وتبدو العلاقة وثيقة بين مبدأ المخاتلة والتضليل ومبدأ الحجب، فأينما وجد الحجب كان سببه التضليل - كما يرى حرب - الذي يكتنف النص وآليَّاته اللغويَّة، ولم يكتفِ حرب بإلصاق هذا المبدأ على النصوص فقط، وإنَّما تبنَّاه بوصفه أداة تفسيريَّة فاعلة، بل نلاحظ أنَّ هذا المبدأ أصبح سمة رئيسيَّة في ممارساته الفكريَّة.

لقد تحدَّث حرب عن المخاتلة والتضليل في سلسلته (النصُّ والحقيقة)، ويرى أنَّ هذا المبدأ من منجزات مشروعه النقدي الذي تجاوز الدراسات الكلاسيكيَّة، وأصبح يستنطق بتفكيك النصوص والذات الإنسانيَّة معًا، فكان نتاج هذا التفكيك اكتشاف مبدأ المخاتلة والتضليل، وأنَّ هذا المبدأ متأصِّل في تركيبة الذات ويتجلَّى بطبيعة الحال في آليَّات النصِّ. بل يذهب حرب إلى أكثر من ذلك إذ يرى أنَّ الكلام له

---

(١) يُنظر: علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٠٢.

أثرٌ مستقلٌ بعد إنتاجه «يلعب من وراء الذات»[١]، بمعنى أنَّ الكلام يجرُّ صاحبه إلى أشياء يتوهَّمها؛ أي أنَّ الذات لا تستطيع أن تتوجَّه نحو الأشياء توجُّها دقيقًا وصادقًا.

هذه المقدِّمات تصل بعلي حرب إلى نتيجة واحدة، وفي الوقت نفسه تصل به إلى اقتراح وإجراء تفسيري للنصوص. أمَّا النتيجة فهي أنَّ النصَّ لا يقول الحقيقة، بل يخلق حقيقته؛ أي يكوِّن له وجودًا مستقلًّا، ونلاحظ في هذه النتيجة فكرة ذهنيَّة تفترض أنَّ النصَّ كائنٌ عضويٌّ مستقلٌّ تمامًا عن قائله، والمقترَح الناجع في هذه الحالة ليس دراسة المعاني التي تظهر من النصِّ، ولا دراسة ما تُعلن عنه، «بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده. بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتمَّ فقط بما يصرِّح به مؤلِّف النصِّ، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته»[٢].

والظاهر أنَّ هذا المبدأ نشأ في نسقٍ فكريٍّ لدى علي حرب من جدليَّة زائفة مفادها أنَّ جميع النصوص، وجميع الحقائق قد اختلف عليها الناس، سواء في الزمان والمكان الواحد، أو في الأزمان والأماكن المتعدِّدة، وأنَّ تاريخ البشريَّة يشهد على ذلك، فليس هناك حقيقة واحدة، بل هناك حقائق متعدِّدة، وليس هناك تفسير واحد بل تأويلات لا نهائيَّة، وعندئذٍ لا يعود بمقدور أحد أن يزعم امتلاك الحقيقة، أو القبض عليها، ومن ثمَّ لا يحقُّ لأحدٍ احتكار الشرعيَّة لنفسه، ويخشى حرب من الأحاديَّة في التفكير التي ستضخِّم الهوَّة بين الناس. والأحرى توجُّه الناس إلى امتلاك وجه من وجوه الحقيقة بطريقة نفعيَّة، ولكي يحصل ذلك ينبغي أن نستخدم آليَّات التأويل اللانهائيَّة.

من الملاحظات المهمَّة في هذا المبدأ أنَّه يسري على جميع أركان التخاطب، فالمتكلِّم (الذات) ليس بريئًا، والرسالة اللغويَّة مخاتلة لأنَّها تخفي ألاعيبها وممارساتها، والسياق مخادع بطبيعته سواء في مستواه الداخلي أو الخارجي، أمَّا الحامل (المخاطَب/ المتلقِّي) فإنَّه أمام سلسلة من المخاتلات، وليس لديه وسائل مكافئة لهذه المخاتلات سوى استنطاقها عن طريق الحدس والخيال، ففيهما قوَّة إبداعيَّة تقوم على تعدُّد الرؤى والدلالات.

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٥.
(٢) المرجع السابق.

تظهر خطورة هذا المبدأ في عدَّة انتهاكات تفصل إسهامات أركان التخاطب عن بعضها، ومن ثمَّ يستحيل الإمساك بالمقاصد؛ لأنَّ الاحتمالات تتعدَّد على هذا النحو، والمعاني لن تكون مستقرَّة، وإنَّما محكومة بحركة لا نهائيَّة.

المتكلِّم بالنسبة لمبدأ المخاتلة والتضليل ليس صادقًا، ولا بيِّنًا، وإنَّما يخفي شيئًا من وراء كلماته، والحامل (المخاطَب/ المتلقِّي) على هذا النحو يستطيع أن يهمل الدلالات كما فعلت الحشويَّة، وليس مضطرًّا أن يبحث عن المعاني المتبادرة، وله أن يسلك عمليَّة ذهنيَّة تتعدَّى الظاهر.

تُحيلنا هذه الملحوظة الأخيرة على القول بأنَّ مبدأ المخاتلة والتضليل هو انتهاك لمبدأ التعاون أساسًا، وفي هذا المبدأ كما يبدو شعور راسخ عند الأستاذ حرب بقصور أيِّ أداة تُفضي إلى نتائج أحاديَّة حتَّى ولو كانت عقلانيَّة، وأنَّ كثيرا من الأدوات العقلانيَّة غير قادرة على إدراك الحقائق، وعلينا أن نستثمر الأدوات التي من شأنها تفريخ المعاني مثل الوهم، ويرى في الوهم «مادَّة العقل وشرطه، بل أفقه، ولولا الوهم ما كان من معنى للعقل»(١)!!

يعزو علي حرب المخاتلات في الحقيقة والنصِّ إلى الأبعاد الرمزيَّة والمجازيَّة التي يتشكَّل منها الخطاب أو النصُّ، فالنصوص كما ذكرنا وثيقة فكريَّة تحمل الحقيقة، وبما أنَّ النصَّ مكون من رموز وإشارات فإنَّ من طبيعة هذه الرموز أن تتفاوت في إظهار معانيها، ولا سيَّما إذا كانت مجازيَّة، فكلُّ الأوصاف التي يُلصقها حرب في ماهيَّة الكلام إنَّما مرجعها عنده إلى المجاز. والنصوص «تُنسج من شقوق وثقوب وفراغات، ولا لغة صافية نقيَّة، لأنَّه لا كلام يخلو من ترميم أو ترقيع أو نسخ»(٢).

إنَّ الفكرة الرئيسيَّة من هذا المبدأ - كما ذكرنا - تعود إلى رغبة تبحث عن كلِّ شي ممتنع عن التفكير، وسببه المنطقي هو أنَّ النصوص مجازيَّة، والمجازات «تُقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، وتمنع تطابق الدالِّ بالمدلول»(٣).

---

(١) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢١. (٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١٥١.
(٣) المرجع السابق، ص٢٨.

وهذا يدعونا إلى فحص فكرة المجاز، وسنحاول الإجابة عن السؤال الآتي: هل المجاز سبب واقعي يخلق مثل هذا المبدأ المضلِّل، أو أنَّ المجاز وسيلة إدراكيَّة تساعد على نقل الأفكار؟

تكشف لنا الدراسات اللغويَّة، ولا سيَّما البلاغيَّة أنَّ المجاز بكافَّة صوَره يُعدُّ وسيلة إدراكيَّة لا يمكن للمرء أن يستغني عنه في إدراك واقعه، أو حتَّى أن يعبِّر عن مكنون نفسه إلَّا من خلاله. «فالصورة المجازيَّة هي جزء أساسي من عمليَّة الإدراك»[1]، كما أنَّ المجاز محكوم بعلاقة التشابه بين المعنى الوضعي الأصلي، والمعنى المستعار، ومقيَّد بقرائن ينصبها المتكلِّم عادة لتوضيح مراده، ولذا فهو وسيلة بيانيَّة وليس أداة تضليل للمخاطَب.

مبدأ الشكّ

إذا كانت الحقائق محتجبة، أو لديها القدرة على المخاتلة والتضليل، وكانت المنظومة المعرفيَّة بين الناس غير قادرة على التوافق أو الوصول إلى الحقائق المطلقة، فإنَّ هذا الأمر سينتج عنه شعور بالغربة، وإحساس بفقدان المرجعيَّة، ولن يكون هناك أيُّ مقدِّمات ولا أسباب تُشير إلى نتائج مباشرة وواضحة، وسيحلُّ محلَّ اليقين السؤال المستمرُّ والشكُّ المحض.

إنَّ ما يدعو إليه الأستاذ علي حرب، هو أن يكون الشكُّ مبدأً كليًّا لدراسة جميع الظواهر الإنسانيَّة بما فيها النصوص اللغويَّة، ويدعو العقل المحض أن يشكَّ دائمًا لكي لا يقع في مهمَّات حجاجيَّة سقيمة تقوم على المعياريَّة والتبرير وفرض السيطرة والسلطة على الغير[2]، وفي ذلك يستشهد حرب بمقولة الإمام الغزالي: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة»[3]، فاستمرار الشكِّ يعني حيويَّة التفكير، ولذلك يقول علي حرب: «الشكُّ والمساءلة وعدم الثقة كلُّ ذلك هو في نظري أهمُّ من الأفكار ذاتها..»[4]!!

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣٠.

(٢) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص١١٨. (٣) المرجع السابق.

(٤) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٢٧١.

لم يكن الشكُّ بدعة من علي حرب، وإنَّما استمدَّ هذا المبدأ من اتِّجاه فلسفي يوناني قديم أخذ به بيرون (ت ٢٧٥ ق.م) صاحب مذهب اللاأدريَّة(١)، ونشأ هذا المذهب كردٍّ فعل على إخفاق الفلسفة الرواقيَّة(٢)، وتذكر لنا بعض المصادر أنَّ بيرون «امتنع عن الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي؛ لأنَّ الأشياء مظاهر لا يدري حقيقتها، وغير معترف بقدرة الحواس أو العقل أو أيٍّ من الأدوات المعرفيَّة على تحقيق اليقين»(٣)، ولذلك يدعو بيرون إلى الوقوف على الحياد دون المبالاة بشيء، ربَّما يحقِّق له هذا الحياد شيئًا من الطمأنينة، ويبدو أنَّ حربًا يسعى أحيانًا إلى الوصول إلى مثل هذه النتيجة، فعندما يفكِّر في الحقيقة يراها محتجبة، تقوم بالمخاتلة والخداع، وليس لديه حلٌّ في هذه الحال إلَّا أن يسلِّط عليها الشكَّ لعلَّه بعد ذلك يصل إلى نتيجة تُشعره بالسعادة.

كذلك يظهر لي أنَّ الشكَّ عند علي حرب يأخذ بُعدًا آخرًا، إذ هو شكٌّ حفريٌّ يقوم على البحث عمَّا لم يبحث عنه من قبل، ومن ثمَّ يعدُّ الوصول إلى النتائج المخالفة للنتائج السابقة فتحًا ولو كانت هذه النتائج مخالفة للحقيقة، وبذلك ترى حربًا لا يعترف بالحقائق المطلقة، ولا بالحقائق الثابتة، لأنَّ الاتِّفاق على وجود حقائق معيَّنة تعني تبدُّد الشكِّ، وحلول اليقين مكان الشكِّ سيجعل من عمليَّات علي حرب قاصرة ولا يمكنها البحث بحرِّيَّة، والبديل عن ذلك تسليط سلاح الشكِّ العدمي على كلِّ شيء.

---

(١) اللاأدريَّة: مذهب فلسفي قديم نشأ في اليونان على يد بيرون بعد انهيار مملكة الإسكندر الأكبر وانحطاطها، يدعو هذا المذهب الفلسفي بالشكِّ؛ لأنَّ الأشياء عند بيرون مظاهر لا يدري حقيقتها، العقل البشري ليس له قدرة على إدراك المطلق، أو معرفة حدود الواقع بالتجربة العلميَّة. يُنظر: الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهني، مانع بن حماد، ج٢، ص١١٣٥.

(٢) الفلسفة الرواقيَّة: تبنَّى الفلسفة الرواقيَّة مدرسة فلسفيَّة يونانيَّة أسَّسها زينون، ومنها انتقلت إلى روما في القرن الثاني قبل الميلاد، وترى ماهيَّة الإنسان جزءًا من الوحدة الجامعة بين الله والطبيعة، وأنَّ الكون تسري فيه روحٌ كليَّةٌ، وأنَّ خالق هذا الكون ليس مفارقًا له، بل هو كامن فيه. وبهذا ترى أنَّها أوَّل من وضعت بذور عقيدة وحدة الوجود. يُنظر: المرجع السابق، ج٢، ص١٠٦١.

(٣) يُنظر: المرجع السابق، ج٢، ص١٠٦١.

من ناحية أخرى يعتقد حرب أنَّ مبدأ الشكِّ يجعل الشاكَّ ينظر إلى الأشياء نظرة شموليَّة، فقد نتعامل مع الأفكار أو أصحاب هذه الأفكار بشيء من الإعجاب، وقد نتماهى مع الفكرة، ونحاول تطبيقها، غير أنَّ هذا النمط من التفكير يجعل صاحبه في قبضة السلطة التي يمارسها أصحاب الأفكار، وبذلك علينا أن نتخلَّص من هذه السلطات، «ولا نثق بهم كلَّ الثقة، بل نهتم بالكشف عمَّا تمارسه خطاباتهم من آليَّات الحجب، والطمس، والتحوير..»[1].

فإذا كان هذا الشكُّ يتوجَّه نحو الأفكار، فإنَّ النصوص بوصفها الوثيقة الرسميَّة للأفكار عُرضة لهذا الشكِّ، وكلَّما كانت النصوص قويَّة وفاعلة كان تسليط الشكِّ عليها أولى من النصوص الضعيفة والركيكة، «ذلك أنَّ الكلام القويَّ يمارس سلطته في الحجب، والمنع، والاستبعاد؛ ولأنَّ نصَّ الأصل يحجب الشيء الذي يجعل منه أصلًا، أي أُسُسه وبداهاته. وبتعبير آخر إنَّ النصوص الأساسيَّة تحجب أُسُسها وإلَّا لما عُدَّت أساسيَّة»[2]، فالشكُّ يحضُّ باستمرار على القراءة والاستكشاف.

إذن يمكننا القول إنَّ الشكَّ يتمثَّل في منظومة علي حرب التحليليَّة بصفته مبدأ يقوم بوظيفة مستمرَّة تفتح أبوابًا متعدِّدة من التساؤلات نحو أيِّ نتيجة تصل إليها الإنسانيَّة، ولا يكتفي الشكُّ بنتائج محدَّدة؛ لأنَّ حمل الظواهر والمعاني على غير ظاهرها هي الإستراتيجيَّة المناسبة للشكِّ، ولا سيَّما إذا استُخدم هذا الشكُّ للشكِّ العدمي، وليس للوصول إلى اليقين، وهو ما يؤول في النهاية إلى حالة من الضبابيَّة التي يصبح فيها الشكُّ غايةً في حدِّ ذاته.

---

(١) نقد النصّ، حرب، علي، ص٢٧٦. (٢) المرجع السابق.

المبحث الخامس
الأصول المعرفيَّة المعتبَرة للحمل على غير الظاهر عند علي حرب

رأينا أنَّ منظومة علي حرب المعرفيَّة لم تتكفئ على المورد العرفاني القديم فقط، وإنَّما استقت من المنظومة الحداثيَّة الكثير من الأصول المعرفيَّة؛ إذ هي منظومة مكوَّنة من خليط نفعي لا يقف عند منجزات محدَّدة، وإنَّما يستعين بأيِّ منجَز لديه القدرة على التفاعل والاستمرار لكشف الممنوع والممتنع على حدٍّ سواء.

قبل أن نشرع في تفصيل الأصول المعرفيَّة المعتبَرة عند علي حرب، ينبغي أن نشير إلى نقطتين:

أوَّلًا: ترتبط أصول علي حرب المعرفيَّة بالأصول المعرفيَّة الحداثيَّة ارتباطًا واضحًا، فهو يعتمد على الأصول المعرفيَّة التي ذكرناها سابقا (التاريخانيَّة، والنسبيَّة، والتفاعليَّة، ونظريَّة التلقِّي) ويرى في كلِّ أصل من هذه الأصول حقلًا متعدِّد الوسائل يمكنها كشف المستور والممتنع. كذلك يرى أنَّ هذه الأصول تُبطن تساؤلات مستمرَّة لتغيير الأفكار والبُنى القارَّة في ذهن الإنسان.

ثانيًا: بما أنَّنا تحدَّثنا بشكلٍ عامٍّ عن الأصول المعرفيَّة لدى أتباع الحمل على غير الظاهر، وأخذنا علي حرب أنموذجًا على إستراتيجيَّاتهم، سنعتمد في المباحث القادمة على الدراسات النصِّيَّة لدى الأستاذ حرب، وسنطوِّع المفاهيم المعرفيَّة في مجالها اللغوي البنيوي، ومن خلال نظرات حرب نحو النصِّ سيتَّضح لنا عمليًّا أنَّ علي حرب استند إلى الأصول المعرفيَّة الآتية وهي: النسبيَّة، ونفي المرجعيَّة، و تساوي النصوص، واستقلاليَّة النص[1].

---

(١) الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ - مقاربة براغماتيَّة: علي حرب أنموذجًا، علي، محمَّد محمَّد يونس.

النسبيَّة

حاول علي حرب أن يتَّكِئ كثيرًا على النسبيَّة في دراسته للنصوص، وكان ولا يزال يسعى من خلال هذا الموجِّه المعرفي إلى إزالة القداسة الدينيَّة من النصوص، وذلك بجعل المعاني والدلالات في نسق متغيِّر على الدوام، أو بجعلها قابلة للتغيُّر من شخص إلى آخر، وبرغم من نقضه للقداسة عن كلِّ شي فهو يحاول في الوقت نفسه تأسيس نظام معرفي يقوم على التفكيك والحفر.

إنَّ ما يقوله حرب على النصِّ يصلح لأن يطبَّق على الواقع[١]، وعلى هذا النحو يقرأ العلاقة بين النصِّ والواقع بمنطق تحويلي يقوم على خلق الوقائع المعرفيَّة بطريقة مستمرَّة، «فالواقع يُقرأ كنصٍّ له معناه بقدر ما تُعامَل الوقائع كعلامات ورسائل، وفي المقابل تُعامَل النصوص كوقائع لها فعلها وأثرها في تشكيل الواقع نفسه»[٢].

ما نود الوصول إليه من الاستشهاد السابق أنَّ النصوص والوقائع على حدٍّ سواء ليس لديها ثوابت، بل هي مجموعة من الأحداث قابلة للقراءة والاستنطاق في أيِّ وقت، ويحلو للأستاذ حرب تسمية هذه الفكرة «الحقُّ خلق» أو «المنطق التحويلي» فهذه الفكرة تصدر عن رؤية ترى أنَّ القراءة الخصبة والمنتجة هي «قراءة تُخضِع النصَّ لعمليَّات من التحويل الدلالي، تحليلًا وتركيبًا، على سبيل الاستغلال للمنجزات أو السبر الجديد للإمكانات، بصورة تغتني معها المفاهيم أو تتغيَّر بقدر ما تقتحم مناطق جديدة للتفكير»[٣].

كلُّ ذلك يفتح لعلي حرب آفاقًا لتجديد المفاهيم نحو النصِّ والحقيقة، وهذا الأمر يؤسِّس مفاهيم جديدة تتجاوز مفاهيم التطابق أو المصداقيَّة إلى مفاهيم تحمل مفردات الخلق والتحوُّل والتجاوز[٤].

---

(١) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص٢١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص٥٤.

من الجدير بالإشارة علاوة على ما سبق ذكره أنَّ النسبيَّة لدى علي حرب تُسلم كلَّ شيء إلى قبضة الصيرورة، ولا سيَّما المعاني؛ لأنَّ المعاني في قراءات حرب «ليست جوهرًا مكنونًا، أو مفهومًا محضًا، أو قصدًا متعاليًا يعبَّر عنه بالأدوات اللفظيَّة»[1]، إنَّما المعاني رموز وإشارات لا تصمد أمام النسبيَّة وتقبل التغيُّر اللانهائي.

فإذا أراد الباحث دراسة المعاني من جهة العلامة، أو من جهة الدلالة، لا يصل مع حرب إلى مقاصد ثابتة، بل تُشير المعاني إلى وقائع خطابيَّة مستقلَّة عن إرادة المؤلِّف[2]، وهذه المعاني والدلالات تختلف باختلاف الكلام عليها، وخلاصة الأمر أنَّ ما تعدُّه الدراسات العلميَّة جواهر أو ماهيَّات أو علاقات محدَّدة، يرى فيها حرب نسبيَّة من شخص إلى شخص، وقراءة المعاني غير خاضعة للمقاصد العامَّة، فلكلٍّ قراءة إنتاجها بحيث تفيض معانٍ متجدِّدة.

نلاحظ بعد الإشارات السابقة أنَّ النسبيَّة لدى حرب تُوهمه بإنجازات متجدِّدة وإبداعات مفيدة، وأنَّ حلوليَّة المعاني تتيح له تطلُّعًا ليس نهائيًا يُساعد الباحث على التفكير الدائم، وبذلك يكون متفاعلًا مع الأحداث.

ولكن النظرة الفاحصة تُدرك أنَّ هذه النسبيَّة تودُّ أن تتهرَّب من المعياريَّة والأُسُس المعرفيَّة المتَّفَق عليها. وكما هو منطقي فإنَّ الخروج عن المتَّفَق عليه لن يساعد على التفاعل وإنَّما ستجعل الباحث يتَّجه نحو الغربة والانعزاليَّة؛ لأنَّه بهذه الحالة لن يكون له جذور يستند إليها، بل إنَّ فهم المعاني دون الاستناد إلى موروث سابق سيجعل الأمر أكثر صعوبة من الاستناد مبدئيًا إلى خبرات سابقة.

وعلى هذا النحو نرى حرب ينتقد كثيرًا التفسيرات والتأويلات التراثيَّة، ويرى أنَّها تُخفي حقيقة النصِّ الأوَّل أو النصِّ المؤسِّس، وبذلك يدعو إلى تجديد القراءة تجديدًا مستمرًّا، وهذا يعني إنكار جدوى التواصل المعرفي بين التراث والحداثة، لأنَّ معارف الإنسان مختلفة ونسبيَّة.

---

(١) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص٦١.

(٢) المرجع السابق.

نفي المرجعيَّة

ينطلق علي حرب من موجِّه معرفي يفضِّل نقد النصوص بعينها، ولا يرى جدوى من السعي لنقد العقل؛ إذ النصُّ بعد إنتاجه يتحوَّل إلى بنية مستقلَّة عن المؤلِّف، «ويصبح ميدانًا معرفيًّا مستقلًّا»[1]، قابلاً للاستنطاق والبحث، وعلى هذا النحو يميل الأستاذ حرب إلى تسمية هذه العمليَّة «بنقد النصِّ»؛ لأنَّ في هذا المصطلح آليَّات لكشف المفاهيم، وتفكيك سلطة النصِّ، وعند هذا التفكيك لا تبقى مرجعيَّة ثابتة تُعنى بالبحث، ولن تكون هناك مقاصد معتبَرة، وفي هذه الخطوة نفي للمرجعيَّة، أو يمكننا القول موت للمرجعيَّة.

هناك مرجعيَّة واهية يقترحها حرب بدلًا من مرجعيَّة المؤلِّف والواقع، وفي ذلك يقول: «في منطق النقد يستقلُّ النصُّ عن المؤلِّف كما يستقلُّ عن المرجع لكي يغدو واقعة خطابيَّة لها حقيقتها وقسطها من الوجود»[2]، ومن ثمَّ يكون النصُّ مرجع نفسه، نرجع إليه لكونه بنية من العلاقات اللامتناهية، ولا تنفكُّ هذه العلاقات عن التفسيرات والتأويلات المتجدِّدة.

يطرح علي حرب مضمون نفي المرجعيَّات من خلال فكرة محنة المعنى[3]؛ إذ هو لا يربط تجلِّي المعاني بإسنادها إلى مرجعيَّات محدَّدة، فالمهم لديه إنتاج المعاني بشكل مستمرٍّ، فما دام الحامل ينطق ويرمز ويتواصل مع سواه فلا مجال لديه إلَّا أن يستثمر كلَّ الإشارات لإنتاج معانٍ جديدة[4]. «حتَّى الذي يعمل على تفكيك المعنى للكشف عمَّا يحجبه من اللامعنى، إنَّما ينخرط في لعبة المعنى»[5]، والمهمُّ في هذه الحالة عدم التوقُّف عند معانٍ محدَّدة، بل ينبغي تعدِّي السلطة التي يفرضها المتكلِّم إلى عمليَّة إنتاجيَّة بحتة.

بالطبع يتشابه هذا الموجِّه مع الموجِّه العامِّ الذي ذكرناه سابقًا «التفاعليَّة» إذ

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) لعبة المعنى، حرب، علي، ص١٠.
(٤) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص٢٥٢.
(٥) لعبة المعنى، حرب، علي، ص١٠.

كلاهما يسعى إلى عمليَّة الإنتاج دون حدود، ولا يهمُّنا البقاء عند هذا التشابه، ويكفي الإشارة إليه، المهمُّ أن ننظر في نتائج هذا الموجِّه في دراسات علي حرب النصِّيَّة.

كما يرمي علي حرب من نفي المرجعيَّة إلى نفي القداسة الدينيَّة عن النصِّ القرآنيِّ، وكانت أوَّل إرهاصات هذا الانتهاك أنْ غَمَزَ النصَّ الدينيَّ بأنَّه نصٌّ نبويٌّ في أكثر من موضع(١)، كذلك جعل هذا النصَّ فسحة تأويليَّة، و «فضاءً تأويليًّا لا يستنفده تفسير واحد ولا تأويل نهائيٌّ»(٢)، ولا يعتقد علي حرب في ذلك أيَّ تحريف، بل على العكس تمامًا «فالنصُّ الذي يتمتَّع بالأصالة والفرادة، فهو يمتلك دومًا حداثته، ولكن ذلك مرهون بحسن التعاطي وفاعليَّة القراءة»(٣).

تَساوي النصوص

كان للموجِّه المعرفي السابق (نفي المرجعيَّات) أثر في تكوُّن موجِّه معرفي آخر، وقد يصلح القول في هذه الحالة أنَّ فكرة تَساوي النصوص هي نتيجة حتميَّة لنفي المرجعيَّة؛ إذ بالمرجعيَّات تتمايز النصوص، فلا يمكن عدَّ النصوص الدينيَّة بمثابة النصوص الأدبيَّة؛ إذ المصدر مختلف تمامًا، بل لا يمكن الجزم بأنَّ النصوص الأدبيَّة المنسوبة إلى أدباء متعدِّدين متساوية من حيث المضامين والمحتويات، فمعرفة المصادر أمر في غاية الأهمِّيَّة لإعمال النصوص ومحاولة فهمها.

يصنِّف علي حرب النصوص إلى صنفَيْن: نصٌّ له أثر وتأثير على القارئ، ونصٌّ ضعيف التركيب ليس له أيُّ فاعليَّة، ومن ثمَّ يُدرج النصوص المؤثِّرة في دائرة تصنيفيَّة واحدة، ويقصي النصوص الأخرى، ومن الملاحظ أنَّه يستبعد المصدر القائل للنصِّ فلا يجعل ذلك معيارًا للتصنيف؛ لأنَّه معنيٌّ بنقد النصوص وحفر محتوياتها أكثر من البحث عن المقاصد التي تأسَّس عليها النصُّ، ولو تبيَّن له أنَّ نصوصًا ما كُتبت عن النصِّ الأوَّل فإنَّه ينظر في تأثيرها على الناس، فإذا كانت تلك الشروحات والتفسيرات ممَّا ذاع صيتها

(١) يُنظر على سبيل المثال: نقد النص، على هامش ص٢٠٨.
(٢) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص١٠٤.
(٣) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٣.

استحقَّت أن تكون في دائرة اهتماماته، أمَّا إذا كانت هذرًا وثرثرة فإنَّه يستبعدها مباشرة.

يقول الأستاذ حرب: «هذا هو الفرق مثلًا بين نصٍّ كنصِّ كنط [Kant] يفرض نفسه على كلِّ مشتغل بالفلسفة، وبين كلام عليه هو أقرب إلى الهذر والثرثرة، أو بين نصٍّ خارق راسخ كالنصِّ القرآنيِّ وبين كلام عليه يكاد يُعَدُّ شرحًا له»[1]، وتستمرُّ رؤيته هذه إلى أن تصل إلى آليَّتَيْن اثنتَيْن يرى فيهما الفاعليَّة في استنطاق النصوص، وهما آليَّة التأويل والتفكيك، ونلاحظ أنَّ فكرة تَساوي النصوص تدعو إلى الحمل على غير الظاهر؛ لأنَّه «لا يثق بالنصوص»[2] ويرى فيها مخاتلة وتضليلاً، وهذه المخاتلة تحجب سلطة معرفيَّة أو كلاميَّة، ولكي نتخلَّص من هذه السلطة يقترح حرب أن يتَّخذ الحامل إستراتيجيَّة في الحمل على غير الظاهر(التأويل).

وإذا كان اجتماع مبدأ الشكِّ مع هذا الموجِّه المعرفي (تَساوي النصوص) يحثُّ على التوسُّع في إعمال النصوص وعدم إهمالها، فإنَّه يدعو إلى إرجاء المعاني لأنَّها مختلفة ونسبيَّة، فهي في حركة دائمة، لذلك لا مجال للقبض على المعنى «الذي هو دومًا مثار الاختلاف، والتعدُّد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس والتعارض»[3]، فإذا كان مبدأ الإعمال حاضرًا وسليمًا مع التوجُّه القائل بتساوي النصوص؛ فإنَّ الانتهاك التأويلي يهاجم مبدأ التبادر والاستصحاب، ويقوم الحامل في هذه الحالة إلى اتِّخاذ إستراتيجيَّة تقفز إلى الباطن وتتجاهل الظاهر، وفي ذلك دون شكٍّ عمليَّة لا عقلانيَّة سينتج عنها آراء متعدِّدة تحوم حول النصِّ ولا تقترب منه.

استقلاليَّة النصِّ

يرتبط مبدأ استقلاليَّة النصِّ بكلِّ المبادئ السابقة؛ إذ يسعى إلى تحديد ماهيَّة النصِّ وكيفيَّة تفسيره، وهو مفهوم يحدِّد ماهيَّة النصِّ تحديدًا بنيويًّا حداثيًّا مستقلًّا عن قائله. أمَّا طريقة هذا التوجُّه في الحمل فهي تقوم على تفكيك بُنى هذا النصِّ تفكيكًا حفريًّا لا يعتدُّ بثنائيَّة الوضع والاستعمال، ولا بثنائيَّة الظاهر والباطن، وإنَّما يتوجَّه

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١١.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٦.
(٣) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص٢٧.

مباشرة إلى أعماق الباطن بالحفر للوصول إلى ما يسكت عنه النصُّ[١].

من الأفكار الملازمة لهذا الموجِّه أنَّ النصَّ القرآنيَّ هو نصٌّ لغويٌّ مليء بالمجاز[٢]، وهذا التوجُّه يكاد يكون من المشتركات الأساسيَّة بين المؤوِّلين الجدد، ويتفرَّد الأستاذ حرب عنهم في عدم مبالاته بمصدر هذا القرآن، بل يرى وصفه بأنَّه نصٌّ نبويٌّ أولى من نصٍّ قرآنيٍّ.

ومهما بحثنا في مقدِّمات هذا الموجِّه سنصل في نهاية الأمر إلى الكيفيَّة التي يرغب حرب فيها لقراءة النصِّ، ولعلَّ الأفضل في هذه الحالة تتبُّع هذه الكيفيَّة التي جعلت النصَّ مستقلًّا في بداية الأمر، والسؤال المُثار هنا: أيُّهما يؤيِّد حرب آلة التأويل أم التفكيك لقراءة النصوص؟

يجيب حرب عن هذا السؤال من خلال تركيزه على اللفظ، ويرى أنَّ التأويل هو صرف اللفظ إلى احتمالاته، والمؤوِّل يعترف بأهمِّيَّة اللفظ لأنَّه يحيل على مرجعه، وصحيح أنَّ هذه الإحالة لا تكون مباشرة ولكنَّها في نهاية الأمر تُقرُّ بأنَّ هناك مرجعًا وراء هذا اللفظ، ولا يعني هذا الأمر عند حرب السلبيَّة المحضة، بل التأويل يمتلك القدرة على كشف حقيقة اللفظة التي تخادع وتخاتل بصور من المعاني المتعدِّدة[٣].

أمَّا التفكيك فهو يقطع الصلة بالمؤلِّف تمامًا، ويتعدَّى المعنى واحتمالاته، «إنَّه لا يهتمُّ بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرُّر من إمبرياليَّته، ولا يُعنى بما يطرحه القول بقدر ما يُعنى بما يستبعده أو يتناساه»[٤]، وعلى هذا النحو سيتعامل التفكيك مع النصِّ بوصفه واقعة مستقلَّة تمتلك حقيقتها وتفرض نفسها[٥].

هذه هي الغاية التي يودُّ الأستاذ حرب الوصول إليها ليس من فكرة استقلاليَّة النصِّ، بل من كلِّ الموجِّهات، ابتداءً من النسبيَّة ومرورًا بنفي المرجعيَّة وكذلك فكرة تَساوي النصوص.

---

(١) يُنظر: نقد النصِّ، حرب، علي، ص٦٦.

(٢) يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٤.

(٣) يُنظر: نقد النصِّ، حرب، علي، ص٥٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) يُنظر: لعبة المعنى، حرب، علي، ص٧.

الفصل الرابع

الأدوات المنهجية لمنظّري الحمل على غير الظاهر ومقارنتها بالأدوات الأصولية واللسانية

مقدّمة

الهيرمينوطيقا

الغنوصيّة

السيميائيّة

آليّات الحمل والتأويل عند المنظّرين للحمل على غير الظاهر

حجّيّة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات الأصوليّة

حجّيّة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات اللسانيّة التخاطبيّة

مقدِّمة

في هذا الفصل سنحاول التركيز على جملة من المفاهيم المعرفيَّة في شكلها الإجرائي، ونستحسن في هذه الحالة أن نُعامل هذه المفاهيم على أنَّها أدوات إجرائيَّة اكتسبت شرعيَّتها من تنظير فلسفي حتَّى غدت وسائل تفسيريَّة، وهذا التعامل - في ظنِّي - مقبول إذا تحوَّلت المفاهيم من إطارها التنظيري إلى شكلها الإجرائي، فإنَّ الجانب العملي في مثل هذا التحوُّل يتجسَّد من خلال أداة عمليَّة أكثر من مفهوم نظري. وهذا الذي رأيناه من خلال هذا البحث، فالهيرمينوطيقا والغنوصيَّة[١] والسيميائيَّة كلُّ هذه مفاهيم تُعَدُّ في إطارها النظريِّ مذاهب تحوي في داخلها جملة من المعارف والاتِّجاهات والأدوات التي تُعطي تلك المذاهب استقلاليَّتها المعرفيَّة، ولكن إذا تحوَّلت التصوُّرات إلى إجراءات فإنَّ الجانب العملي هو المعوَّل عليه وهو الذي يُقاس ويُلاحظ.

إذا شئنا الاقتراب من النتائج أكثر من الافتراضات، فإنَّ الطريق المناسب - في تصوُّرنا - يُحتِّم علينا النظر في الأداة الإجرائيَّة بعد تعريفها، وإعطائها نبذة عن مؤسِّسيها مع محاولة توضيح كيفيَّة استخدام المؤوِّلين الجدد لهذه الأداة وعلى رأسهم علي حرب، فهذا ما سنحاول تتبُّعه في المباحث القادمة إن شاء الله.

(١) الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ - مقاربة براغماتيَّة: علي حرب أنموذجًا، علي، محمَّد محمَّد يونس.

المبحث الأوَّل
الهيرمينوطيقا

يُقصد بالهيرمينوطيقا Hermeneutique - في إطارها النظريِّ العامِّ - نظريَّة التأويل، في حين يُشير هذا المصطلح في شكله الإجرائي إلى الممارسة التأويليَّة، وقد تعدَّدت أغراض الهيرمينوطيقا في إطارها النظري والإجرائي؛ لأنَّها كما يبدو قضيَّة ذاتيَّة تمارس التأويل دون وجود أرضيَّة واضحة خاصَّة يشترك فيها المشتغلون في المجال الهيرمينوطيقي، «فليس هناك حدود تؤطِّر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره»[(١)].

إذا نظرنا إلى الهيرمينوطيقا في إطارها النظري فإنَّ هذا المصطلح يأخذ بُعدًا شاملًا يُعنى بتفسير العلوم الإنسانيَّة كافَّة، فأصبحت الهيرمينوطيقا عند بعض الفلاسفة من أمثال شليرماخر Shleirmacher ودلتي Dilthey في بداية الأمر قضيَّة فلسفيَّة تتطلَّع لتفسير الظواهر الإنسانيَّة[(٢)]، وهي أداة تُستخدَم للكشف عن المعنى ولا سيَّما في دوائر الدراسات اللاهوتيَّة، وبما أنَّ الكتب المقدَّسة حوت العديد من الرموز فقد اعتنت الهيرمينوطيقا بشكلٍ خاصٍّ بفكِّ الرموز ومحاولة فهمها[(٣)].

وتذكر بعض الدراسات التي تتبَّعت مسيرة الهيرمينوطيقا تاريخيًّا أنَّ مفهوم

---

(١) سنستند إلى هذا المحور لتعريف الهيرمنيوطيقا لأنَّه - كما يبدو - محور جامع لممارسات الهيرمنيوطيقية بمختلف مدارسها التي تعتمد على الهيرمنيوطيقا في تحليل النصوص، وقد أخذنا هذا المحور من مرفقات كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة)؛ إذ يوجد خلف هذا الكتاب جملة من المصطلحات أعدَّها محمَّد صهيب شريف. يُنظر: الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، عبد الوهَّاب، والتريكي، فتحي، ص٣٦٤.

(٢) صراع التأويلات، دراسة هيرمنوطيقيَّة، ريكور، بول، ترجمة: منذر عيَّاشي، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٥.

(٣) إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء، ط٧، ٢٠٠٥م، ص١٣.

الهيرمينوطيقا حدث له تحوُّل مهمٌّ على يد شليرماخر، حيث سعى إلى جعل هذا المفهوم فنًّا مستقلًّا بذاته له قوانينه ومعاييره في عمليَّة التحليل والفهم، ومن اللافت للانتباه أنَّ شليرماخر على الرغم من نظرته الفلسفيَّة العامَّة إلى الهيرمينوطيقا فإنَّ له في الوقت نفسه رأيًا في مهامِّها ولا سيَّما في قراءة النصوص، فكان يرى أنَّ الموضوعيَّة تُحتِّم عليه أن يساوي المفسِّر بالمؤلِّف؛ أي أنَّ القارئ ينبغي أن يُكوِّن لنفسه تصوُّرًا منهجيًّا خاصًّا لقراءة النصوص بعيدًا عن مقاصد المؤلِّف، فيحتلُّ القارئ مكانة المؤلِّف، وهذا الإحلال يكون «من طريق إعادة البناء الذاتي الموضوعي لتجربة المؤلِّف من خلال النصِّ»[1].

حينما نقترب من مطالب شليرماخر نرى بينها وبين نظرات المُحْدَثين تشابهًا كبيرًا إلى حدِّ التطابق ومن ثمَّ تنصب هذه المطالب في اهتماماتنا، وتتضمَّن هذه المطالب فكرة موجزة مفادها أنَّ «النص تعبير عن نفس المؤلِّف»[2]، لذا على الحامل أن يكون ذا عُدَّة نفسيَّة تُعينه على الغوص في أعماق تلك التجربة النفسيَّة، وهذا لن يكون حتَّى يمتلك الحامل قدرة تنبُّؤيَّة إلى جانب معرفته باللغة، وبهاتَيْن الوسيلتَيْن يمكن للحامل أن يستنطق النصَّ بعدما يتماهى مع المؤلِّف.

ولو رجعنا بالذاكرة قليلًا إلى بعض من مواضع هذا البحث السابقة سنتذكَّر مطالب بعض المؤوِّلين الجدد وعلى رأسهم علي حرب في تنصيب الحامل مكانة المؤلِّف، وإقصاء المقاصد كلِّيًّا؛ إذ يسعى المؤوِّلون الجدد إلى تقنين القدرة الذاتيَّة في استنطاق النصوص، ولذلك كانت الهيرمينوطيقا أداة مناسبة للتفاعل مع النصوص ولا سيَّما النصِّ الدينيِّ.

وعودة لتاريخ الهيرمينوطيقا تذكر معظم المصادر أنَّ دلتي جاء بعد شليرماخر، الذي أضاف بُعدًا جديدًا للهيرمينوطيقا، فالقارئ عند شليرماخر عليه أن يعتدَّ بالبعد اللغوي والنفسي، بينما يؤكِّد دلتي على أهمِّيَّة البعدَيْن السابقَيْن ويضيف إليهما التجربة التي يعيشها متلقِّي النصِّ، ويقصد «بالتجربة» أنَّ القائل والمتلقِّي بينهما شيء

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق.

مشترك، هذا الاشتراك يتمثَّل في التجربة التي يعيشها في الحياة، «وعمليَّة الفهم تقوم على نوع من التفاعل بين تجربة المتلقِّي الذاتيَّة، والتجربة الموضوعيَّة المتجلِّية في النصّ»[1]، وهكذا تتغيَّر وجهة الفهم من عمليَّة تبحث عن مقاصد المتكلِّم إلى عمليَّة تبحث عن تفسير الحياة.

ولكي نفهم دلالة الفكرة السابقة نطرح السؤال الآتي: كيف تتمُّ عمليَّة الفهم هذه، التي تحوَّلت من نظام معرفي لفهم عقليَّة المتكلِّم إلى نظام يتأمَّل في الحياة ليفهم مكوِّنات النصّ؟

بكلِّ بساطة يفترض دلتي أنَّ المتكلِّم حين يُنشئ النصَّ فإنَّه يعبِّر عن معاني الحياة، وأنَّ الطريق السليم لفهم النصِّ ليس تتبُّع مقاصد المتكلِّم، بل البحث عن هذه المعاني، فهي أوسع من مقاصد يمكن احتواؤها في كلمات محدَّدة، والنصُّ بتقنيَّاته يفتح بابًا للتفاعل مع القارئ فتتَّسع أمامه جملة من الأحاسيس والأفكار التي تشترك مع مُنشئ النصّ، وفي هذه الحالة يستطيع القارئ أن يوسِّع نظرته للحياة مستعينًا بنظرة المتكلِّم، بحيث تكون مقاصد المتكلِّم وسيلة لفهم الحياة وليست هدفًا في حدِّ ذاتها، ومن ثمَّ يتفاعل القارئ مع النصِّ بالتخيُّل ليضيف فهمًا جديدًا على مراد المتكلِّم[2].

نلاحظ أنَّ الهيرمينوطيقا عند شليرماخر ودلتي بدأت تتحوَّل إلى أداة تُعنى بالبحث عن المعنى اللغوي، وتذكر المصادر أنَّ الهيرمينوطيقا إذا اهتمَّت بالفلسفة اللغويَّة فإنَّها تجعل القضايا اللغويَّة جميعها من اهتماماتها مثل قضيَّة ماهيَّة النصّ، أو نسبيَّة المعاني، أو رمزيَّة الدلالات وغيرها، ولكنَّها إذا اعتنت بالفلسفة الاجتماعيَّة فإنَّها تُعنى «بتقصِّي السلوك والأقوال والمؤسَّسات الإنسانيَّة وتأويلها على أنَّها أمور غائيَّة بالضرورة، ومن هنا أخذت منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) نلاحظ أنَّ هذه النظرة خاصَّة بالنصِّ الأدبيِّ الذي يتيح للقارئ أن يُنشئ نصًّا على نصٍّ فيكون القارئ في عمليَّة إبداع مستمرَّة، وهذا دون شكٍّ لا يتناسب مع طبيعة النصوص المقاصديَّة، وقد أورد أبو زيد فلسفة دلتي التأويليَّة بشيءٍ من التفصيل، لكنَّنا نورد شرح هذه الفلسفة بصورة مبسَّطة لتقريب الفهم والإيضاح. يُنظر: المرجع السابق.

الوجوديَّة الأنطولوجيَّة خاصَّة عند هايدغر Heideger»[١].

من الملحوظات المهمَّة التي تعنينا على وجه الخصوص أنَّ النظام الهيرمينوطيقي عند المؤوِّلين الجدد عادة ما يسعى في البحث عن النظام اللغوي أكثر من البحث في التساؤلات الوجوديَّة، ويهتمُّ أصحاب الحداثة العربيَّة بتجديد النظام المعرفي، ولا يعتنون بالجانب الوجودي كثيرًا إلَّا ما يتسرَّب من شكوك في بعض النظريَّات التي يقلِّدونها مثل أفكار نيتشه Nietzsche وداروين Darwin وفرويد Freud وغيرهم، ولكن علي حرب كانت لديه إشكاليَّة وجوديَّة، ولذلك ترى الهيرمينوطيقا بالنسبة إليَّه أداة لحلِّ الإشكاليَّة المعرفيَّة والوجوديَّة على حدٍّ سواء.

في حوار أجرته الجريدة التونسيَّة (أخبار الجمهوريَّة) مع علي حرب، سُئل عن علاقته بالفلسفة، وكيف أثَّرت في حياته؟ فكانت إجابته تُبيِّن بوضوح أنَّ الإشكاليَّة عنده في النظام المعرفي والوجودي السائد في العالم الإسلامي، وأنَّه يدعو إلى استخدام التأويل الهيرمينوطيقي لا لتجديد النظام المعرفي فقط، بل كذلك لتجديد العلاقة مع الحقيقة لفهم الوجود، ويقول: «أمارس وجودي من خلال تغيير علاقتي بالكائن والحقيقة»[٢]، وفي ذلك إشارة إلى أنَّه يبحث بشكل مستمرٍّ عن إجابات يقدِّمها في شكل نصوص ليس من أجل الوصول إلى الحقيقة، بل لفتح إمكانات للتفكير والتعبير؛ وذلك «بإقامة علاقات جديدة مع المفردات والأفكار والأحداث»[٣]، وهذه هي مادَّة الهيرمينوطيقا تفتح علاقات جديدة مع كلِّ شيء، وتوسِّع نطاق التفكير دون حدود، فإذا لم تحضر لفظة الهيرمينوطيقا كثيرًا في متون علي حرب، فإنَّ مضمونها وجوهرها حاضر دائمًا في ممارساته التأويليَّة؛ إذ ترتبط الهيرمينوطيقا كثيرًا مع الأداة التفكيكيَّة التي يدعو لها حرب باستمرار.

وبشكلٍ عامٍّ تتطابق النظرات الهيرمينوطيقيَّة مع نظرات علي حرب في عدَّة

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٨٩.

(٢) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص١٦٠.

(٣) المرجع السابق.

قضايا تتمحور حول إمكانيَّة تحديد المعنى وثباته أو تغيُّره، كما يبحث كلاهما في فاعليَّة التأويل وطبيعة الفهم وإجراءاته، كذلك قضيَّة السلطة وكيفيَّة الخلاص منها، وغيرها من القضايا.

هذه القضايا تجدها من أهمِّ المواد التي اعتنى بها حرب في معظم كُتُبه، ومن الناحية التاريخيَّة للهيرمينوطيقا تبرز القضايا السابقة في خطَّيْن رئيسيَّيْن: «خطُّ المُنظِّر الإيطالي إيميليو بتي Emilio Betti، والمُنظِّر الأمريكي إرك دونالد هيرش E. D. Hirsch Jr من جهة، وخطُّ الألماني هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer»[١] من جهة أخرى، وباختصار الخطُّ الأوَّل ينظر إلى التأويل الهيرمينوطيقي على أنَّه عمليَّة تبحث في آليَّات تفكير الآخر، «ولذلك يحاول التأويل أن يدرك ما فعله الآخر أو فكَّر فيه أو كتبه»[٢]، وهذا الخطُّ له نظرة حول حركة المعاني، ويرى كلٌّ من بتي وهيرش أنَّ «المعنى التاريخي قابل للتحديد بينما (الأهمِّيَّة) تتغيَّر باستمرار»[٣]، ويُقصد بمصطلح (الأهمِّيَّة) هي تلك «العلاقة التي تربط المعنى اللفظي بأمور أخرى مثل: الوضع والموقف الشخصي الخاص، والمعتقدات واستجابات القارئ الفرد، أو هي في علاقة النصِّ بالبيئة الثقافيَّة السائدة في حقبة القارئ الخاصَّة أو بمجموعة مفاهيم وقِيَم معيَّنة، وهلمَّ جرًّا»[٤].

إذن فالمعنى اللفظي للنصِّ يقبل التحديد في حين تبقى الأهمِّيَّة في حالة تغيُّرٍ مستمرٍّ ولا تقبله، وهذا ما يسمح للقراءة الهيرمينوطيقيَّة بالتأويل المستمرِّ؛ لأنَّ المعنى في يد القارئ، أو يكمن في النصِّ، ويستطيع القارئ المبدع أن يستخلصه ويجدِّده باستمرار.

أمَّا الخطُّ الثاني الذي سلكه غادامير فكان منصبًّا في تحديد المعاني وبيانها، على الرغم من اهتمامه بالقضايا الوجوديَّة، وهو في ذلك يتبع أستاذه مارتن هايدغر،

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٩٠.
(٢) المرجع السابق. (٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، ص٩١.

وينطلق من مقولة دلتي التي تُفيد «أنَّ الفهم الحقيقي للنصوص يتأسَّس على استعادة القارئ للتجربة - تجربة الحياة كما ذكرنا سابقًا - التي يعبِّر عنها النصُّ»[١]، وفي ذلك مرمى يبتغيه غادامير لبيان إمكانيَّة التأويل الصحيح، ويرى أنَّ الموضوعيَّة التأويليَّة محالة؛ لأنَّ الموضوعيَّة تُخفي ذاتيَّة قارَّة في نفس القارئ، وبذلك يقدِّم غادامير التأويل على أنَّه ممارسة لعبة، «من لا يشارك فيها بجدِّيَّة يوصف بتعطيل اللعب، بينما من يشارك فيها بجدِّيَّة يتَّسم بالانتماء للُّعبة»[٢].

وهنا نلمح نظرة فلسفيَّة، وليست فكرة اعتباطيَّة؛ فاللعبة تشبيه لحالة القراءة، إذ أنَّ اللعبة لا تكون منفصلة عن اللاعب، بل يكون اللاعب جزءًا من اللعبة فيمتلك دورًا فاعلًا في إنجاح قوانينها وحركتها، وبهذه الحالة لا تكون اللعبة مادَّة أو موضوعًا منفصلًا، وإنَّما تكون حدثًا يشارك اللاعب في تشكيل آفاقه، وكذلك التأويل فهي أداة المؤوِّل التي يستخدمها في تشكيل آفاق النصِّ من خلال انفتاح استقبالي ينفتح على مكوِّنات النصِّ ويتحاور معها؛ لكي يُسهم في تشكيل آفاقه، ويحاور مكوِّناته التي تكوَّنت من تجربة الحياة، وبذلك يكون القارئ منتجًا فاعلًا في تحليل المعاني وتجديدها باستمرار.

ولا يخفى علينا بعد اطِّلاع غير قليل في كُتب الأستاذ علي حرب أنَّ هذه الفكرة من أهمِّ الأفكار الهيرمينوطيقيَّة التي اشتهر بها حرب، وهو يدعو دائمًا إلى إقامة حوار دائم ومستمرٍّ مع النصِّ أو الحقيقة، والتأويل عنده «لا يعني وجود ذات تجهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استنطاق الأشياء عن دلالاتها عبر اللغة»[٣]. وعلى عادة حرب في التأليف نجده يفسِّر هذه النظرة الهيرمينوطيقيَّة، ويحاول أن يضفي عليها شيئًا من المعقوليَّة ويرى أنَّ الممارسة الهيرمينوطيقيَّة هي الأنجع لمعاملة النصوص اللغويَّة؛ إذ «الكلام ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استنفاد القول فيه، بحيث يكون دومًا ثمَّة مجال للبدء من جديد لاستئناف القول»[٤]، واستمرار التأويل.

---

(١) يُنظر: المرجع السابق، ص٩٠. ويُنظر: إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص٢٧.

(٢) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص٩٢.

(٣) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٣. (٤) المرجع السابق.

من هنا نلاحظ أنَّ علي حرب يسلك مسلك الهيرمينوطيقا لإيجاد وسيلة لفهم النصوص وتفسيرها، واستغلال الأدوات والمفاهيم للبحث عن المستتر والغامض الذي يختبئ في الظاهر بطريقة إبداعيَّة خلَّاقة، ولا يهمُّ إذا كانت نتائج هذه العمليَّة موافقة لمقاصد المتكلِّم، أو منتهكة لها، فشليرماخر ودلتي - مثلًا - يبحثان عن التجربة النفسيَّة للمؤلِّف، وهي معهم لا تنحصر في تقنيَّات لغويَّة. حيث يجدونها متغيِّرة باختلاف الزمان والمكان، والأولى النظر إليها من خلال التفاعل الذاتي، والحوار الذي يقيمه المتلقِّي مع النصِّ، أو من خلال الجدليَّة القائمة بين التجلِّي والاختفاء، أو بين الوجود والعدم، ويصبح النصُّ معهما تجربة حياة لها كينونتها الوجوديَّة[١]. وهذه التجربة قابلة للاستنطاق والبحث المستمرِّ.

كذلك نجد غادامير يعدُّ النصَّ لعبة يُبدع فيها المتلقِّي بحيث يكون لاعبًا متفاعلًا يُسهم في حراك مكوِّنات اللعبة، وعلى الرغم من ثبات نظام اللعبة فإنَّ اللاعب يستطيع في أيِّ مكان أو زمان أن يمارس إبداعه بطريقته، وعليه يحتفظ نظام اللعبة على ممكنات الفهم، دون أن يحتكر اللعب في أطر ثابتة. وعلى كلِّ حال فإنَّ التوافق بين جلِّ مفكِّري الهيرمينوطيقا وعلي حرب تظهر في اتِّفاقهم على أنَّ شكل النصِّ قد يكون ثابتًا، ولكن المعاني متغيِّرة؛ بسبب طبيعة الكلام لأنَّه في نظرهم ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استنفاد القول فيه[٢].

إضافة للآراء السابقة التي ذكرناها لا يمكن للباحث أن يتغافل عن مفكِّر هيرمينوطيقي بارز مثل بول ريكور P. Ricoeur إذ له إسهامات تشكِّل أهمَّ دائرة من دوائر الهيرمينوطيقا، وقد اشتهر بتركيزه على دراسة النصوص من خلال دراسة الرموز، ولا يخفى أنَّ التركيز على الرموز من الأُسُس الرئيسيَّة للدراسات الهيرمينوطيقيَّة، فبول ريكور يعدُّ الرمز وسيطًا شفَّافًا ينمُّ عمَّا ورائه من معنى؛ أي يحمل الرمز معنًى أوَّليًّا

---

(١) إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص٣٦.

(٢) راجع: التأويل والحقيقة، حرب، علي، مبحث التأويل والحقيقة، ص ١٧ - ٢٣. ومن المؤوِّلين الجدد الذين يتبنُّون هذه النظرة الهيرمينوطيقيَّة بشكل واضح نصر حامد أبو زيد، إذ يرى أنَّ شكل القرآن ثابت ولكنَّ المعاني متغيِّرة. إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص٤١، ٤٤.

ويُخفي معاني ثانويَّة، وينظر إلى المعاني التي تتجلَّى من الرموز بشكل دينامي[١]، ويذكر بول ريكور «أنَّ هناك مَن لا يعدُّ الرموز ذات خاصِّيَّة شفَّافة، وإنَّما على العكس ففرويد Freud وماركس Marx ونيتشه Nietzsche يتعاملون مع الرموز باعتبارها حقيقة زائفة لا يمكن الوثوق بها»[٢]، وهذه النظرة الأخيرة لها اتِّصال وثيق بنظريَّات فرويد في الوعي، إذ يعدُّ فرويد الوعي مستوًى سطحيًّا وظاهرًا، وبذلك يُخفي العقل وراءه اللاوعي، ومن ثمَّ فالمتكلِّم عندما يُبدع نصًّا فإنَّ كلماته تنطوي على معانٍ خارجة عن وعي المتكلِّم، «ومهمَّة الحامل (المفسِّر/ المؤوِّل) أن يُزيل المعنى الزائف السطحي وصولًا إلى المعنى الباطني الصحيح»[٣].

أمَّا ريكور فإنَّ الرمز عنده ليس زائفًا، بل يُشير إلى مدلول، والمدلول الذي نصل إليه من الرمز يكون متعدِّدًا، ومن ثمَّ يفترض ريكور أنَّ الرمز يُعبِّر عن غموض؛ أي أنَّ هناك شيئًا مُختبئًا هو المقصود من تلك الكلمات الرمزيَّة.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ المادَّة العلميَّة التي ذكرناها سابقًا من فلاسفة الهيرمينوطيقا تبيِّن لنا إشارات تهمُّنا في هذا البحث، فهناك فكرة جامعة لتلك الآراء مفادها أنَّ الهيرمينوطيقا أداة فلسفيَّة تُعيد النظر في المعارف الثابتة التي استقرَّت في المنظومة المعرفيَّة الإنسانيَّة، وعلى الرغم من تعدُّد المعارف وتجدُّدها فإنَّ طموح الهيرمينوطيقا لا يرضى إلَّا بالحركة؛ لأنَّ في الحركة تجدُّدًا للفهم واستمراريَّة يثرى بها الجانب البحثي - كما يتصوَّرون - فنظريَّة المعرفة التي تعدُّ كلَّ الأشياء مُعطًى بشكلٍ نهائيٍّ، وأنَّ الذات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر للأشياء، تتناولها الهيرمينوطيقا بالشكِّ والتفكيك ولا تكون مُسلَّمة ثابتة يمكن الاعتماد عليها في فهم الظواهر الإنسانيَّة[٤]، بل يصرُّ مناصرو الهيرمينوطيقا على مراجعة ماهيَّة الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقة التي تعهَّدت

---

(١) صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقيَّة، ريكور، بول، ص٣٤٢.

(٢) إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص٤٤ - ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص٤١، ٤٤.

(٤) اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيَّة والتأويل العربي الإسلامي، ناصر، عمارة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص١٤.

النظم المعرفيَّة على كشفها اتَّضح - بحسب ادِّعاءاتهم - أنَّها عاجزة، ومشكلة الحقيقة لا يمكن كشفها من خلال «توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء»[١]؛ لأنَّ الحقيقة ترتكز على هيئة وجود، «ونظريَّة المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من أدواتها، ومنه فإنَّها معرَّضة لوهم المعرفة»[٢]، ولذلك اقترحَ بعض الغربيِّين المنهج الهيرمينوطيقي بدلًا من المناهج العلميَّة السائدة في نظريَّة المعرفة، وأصبحت الكثير من الأسئلة الممنوعة تُطرح في الساحة الفكريَّة دون حدود، فبدلًا من البحث عن المركزيَّة استجلبت الهيرمينوطيقا أسئلة تبحث عن اللانهائيِّ والمستمرِّ دون توقُّف.

من الواضح أنَّ علي حرب قد تأثَّر بالميدان الهيرمينوطيقي، ولا سيَّما عندما انتهك أتباع الهيرمينوطيقا النظم المعرفيَّة الثابتة، وما إشكاليَّات الأستاذ حرب حول الذات، واللغة، والحقيقة إلَّا انعكاس لهذا التأثُّر، فالميدان الهيرمينوطيقي يتنازع مع المعرفة السائدة التي تجعل من الذات جوهرًا مفكِّرًا لديها القدرة على التفكير والتوجُّه نحو الأشياء بإدراكٍ واعٍ، ويتبع الأستاذ حرب خطى الهيرمينوطيقيِّين الذين يرون أنَّ «بين الذات وذاتها وسائط وممارسات وبنيات تحجب المرء عن نفسه وتجعل من المتعذِّر عليه أن يكون مرآة فكره»[٣].

وعليه فإنَّ تبنِّي علي حرب لهذه الفكرة الهيرومينوطيقيَّة جعله يسحب معظم النظرات الهيرمينوطيقيَّة ويطبِّقها على اللغة خاصَّة عندما تكون مكتوبة في شكل نصٍّ لغويٍّ، وافترض أنَّ النصَّ يُشكِّل لنفسه وجودًا لذاته (فكرة أنطولوجيا النصِّ)، وقد قلنا سابقًا أنَّ ذلك يعني أنَّ للنصِّ تفرُّدا خاصًّا لا يضع اعتبارًا للقائل، ولا لأيِّ ظروف دالَّة على مقصد المتكلِّم، ويصبح النصُّ عند الهيرمينوطيقيِّين ميدانًا مستقلًّا لإنتاج المعارف الجديدة، وهذا هو همُّ الهيرمينوطيقا، فتحوَّل النصُّ من حقل يروي ويحكي الحقائق إلى حقل معرفي «يؤدِّي التنقيب فيه إلى إعادة التفكير فيما كنَّا نفكِّر فيه من القضايا والمحاور، وذلك بفتح أسئلة جديدة، أو زحزحة مشكلات قديمة، أو تجاوز

---

(١) المرجع السابق. (٢) المرجع السابق، ص١٥.

(٣) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص١٣٣.

ثنائيَّات راسخة، أو الخروج من مآزق نظريَّة، أو إزالة عوائق معرفيَّة، أو قلب معايير سائدة، أو تبديد أوهام خادعة..»[1].

وهكذا فإنَّ الأداة الهيرمينوطيقيَّة تُشبه الأداة التفكيكيَّة التقويضيَّة، فكلاهما وجهان لعملة واحدة يسعيان إلى تحطيم النظم المعرفيَّة بصفة عامَّة، وإذا طُبِّقت على النصوص فإنَّها تتناولها بالتفكيك والتقويض لا التفسير والتأويل، وأُسُس الأداة الهيرمينوطيقيَّة عندما تتعامل مع النصوص بشكل خاصٍّ فإنَّها تقوم باختصار على افتراض الغموض في النصِّ، وتحويل كلمات النصِّ إلى رموز، وتعتقد هذه الأداة أنَّ مؤلِّف النصِّ قد مات، ومن ثمَّ ليست هناك مقاصد، ولا يمكن الوقوف على معنى نهائي.

(١) الممنوع والممتنع، حرب، علي، ص٢٠.

المبحث الثاني
الغنوصيَّة

نستطيع إيجاد أوجه مشابَهة كثيرة بين الهيرمينوطيقا والغنوصيَّة من خلال الإمساك بالأُسُس التي تقوم عليها كلتا الأداتَيْن، وفي كثير من الأحيان يتعامل بعض الحداثيِّين مع الهيرمينوطيقا والغنوصيَّة بوصفهما نظامَيْن معرفيَّيْن يرثان أنظمة معرفيَّة سائدة، لكنَّنا في هذا الموضع آثرنا معاملتهما على أنَّهما من الأدوات المنهجيَّة التي تسعى إلى التفسير والتأويل بعدما يضعان أُسُسًا افتراضيَّة تحوِّل كلَّ شيء إلى رموز وعلامات تتعدَّد عندهما الاحتمالات حتَّى ينعدم المعنى الثابت وتصبح الظواهر ذات معانٍ غير متناهية.

يُشير مصطلح الغنوصيَّة Gnosticism تاريخيًّا إلى «تيَّار ديني وفلسفي مسيحي ازدهر في القرنَيْن الثاني والثالث الميلاديَّيْن بتأثير من بعض المذاهب والمعتقدات الشرقيَّة الدينيَّة القديمة من أبرزها الزرادشتيَّة»[(١)]، والغنوصيَّة كلمة يونانيَّة الأصل «غنوسيس» بمعنى المعرفة، غير أنَّها أخذت بعد ذلك معنًى اصطلاحيًّا يعني التوصُّل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوُّق مباشر بأنَّ تُلقي في النفس إلقاء، فلا تستند الغنوصيَّة إلى الاستدلال العلمي أو إلى البرهنة العقليَّة[(٢)]، وترتبط الغنوصيَّة بهرمس الذي أشاعت الأساطير الإغريقيَّة أنَّه غريب الأطوار، فقد سرق يوم مولده قطيع غنم من أخيه الشقيق أبوللو، لذلك يقول عنه إمبرتو إيكو Umberto Eco: «كان هرمس كائنًا متقلِّبًا وغامضًا، فقد كان أبًا لكلِّ الفنون وربًّا لكلِّ اللصوص في الوقت

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص١٩٦.

(٢) يُنظر: الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهني، مانع بن حمَّاد، ج٢، ص١١٠٣.

ذاته، ولقد كان شيخًا وشابًّا في ذات الوقت»[١].

من المشتركات الأساسيَّة بين الهيرمينوطيقا والغنوصيَّة الهرمسيَّة أنَّهما يقبضان بآلة التفكيك لتقويض نظم معرفيَّة راسخة، فكما أنَّ الهيرمينوطيقا تسعى إلى إعادة صياغة النظريَّة المعرفيَّة، فكذلك الغنوصيَّة تمرَّدت على القوانين العقليَّة السائدة لدى اليونان، وأخذت تمجِّد فكرة السرِّ والخفاء التي تنادي بها الهيرمينوطيقا كذلك، فكلُّ شيء عند الغنوصيَّة يُحيل أمره على سرٍّ خفيٍّ، وبناءً على هذا فإنَّ الحقيقيَّة مختفية وهي في ذات الوقت كامنة في كلِّ شيءٍ، وهو ما يؤول إلى تناقض معرفي، لكنَّ النظرة الهرمسيَّة لا تعدُّ ذلك تناقضًا؛ لأنَّ الحقيقة عميقة عند الغنوصيَّة الهرمسيَّة، وهي تنطوي تحت المعرفة السرِّيَّة التي نشأت في ظروف غامضة، بل «الآلهة معهم تتكلَّم عبر إرساليَّات هيروغليفيَّة ومليئة بالألغاز»[٢].

هذه النظرة الكلِّيَّة التي يتبنَّاها الفكر الغنوصي الهرمسي قد انسحبت بظلالها على معظم الظواهر الإنسانيَّة، واللغة بطبيعة الحال ليست استثناء، لذلك ينظر الفكر الغنوصي الهرمسي إلى اللغة على أنَّها مجموعة من الرموز والاستعارات، وهذه الرموز قادرة على إخفاء الحقيقة داخلها، ومن ثمَّ يلجأ الحامل (المفسِّر/ المؤوِّل) إلى التأويل، فتنفتح معه الدلالات بطريقة لا نهائيَّة، وكلَّما كشف سرًّا من أسرار هذه الرموز التي تخفي الحقيقة، أحاله الكشف على كشوفات أخرى متعدِّدة.

من المعلوم أنَّ الإنسانيَّة بمدنيَّتها تفضِّل في معظم الأحيان المعرفة التي تنطلق من الظاهر، والغنوصيَّة عندما تُتَّخذ أداة لفهم الظواهر فإنَّها تُفضِّل الإستراتيجيَّة الباطنيَّة، أي الحمل على غير الظاهر، وفي ذلك إشارة جديرة بالذكر وهي أنَّ الغنوصيِّين يتخلُّون في الكثير من الأحوال عن مدنيَّتهم المعرفيَّة، لا نقصد الانعزال الاجتماعي بل الانعزال المعرفي، إذ المعرفة بالباطن تتطلَّب فهمًا خاصًّا يكون عسيرًا

---

(١) التأويل بين السيميائيَّات والتفكيكيَّة، إيكو، أمبرتو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٢٨ - ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣١.

على العامَّة، ومن ثمَّ يطلب الغنوصيُّون من المتلقِّي أن يكون تبعًا لهم، يُسلِّمهم عقله، ومن ثمَّ يستقيل عقل العامَّة، ولا يُسمح بالاجتهاد إلَّا للخواصِّ؛ لأنَّهم يملكون الكشف عن الأسرار.

ونلاحظ أنَّ افتراض فكرة الأسرار هو افتراض فارغ؛ لأنَّ المؤوِّل يدور في حلقة مفرغة لا مركز لها، وما تقوم به الغنوصيَّة الهرمسيَّة إنَّما هو السعي إلى السؤال المستمرِّ بغية إشباع طريق النظر، والبحث المستمرّ لا الوصول إلى الحقائق الثابتة.

إنَّ الأداة الغنوصيَّة الهرمسيَّة تجعل من عمليَّة الحمل (التفسير/ التأويل) ذات ملامح ذاتيَّة أقرب إلى الممارسات السلوكيَّة، التي تنظر إلى العالم بنظرة سحريَّة بعيدة عن الواقعيَّة والعقلانيَّة، ومن أهمِّ أُسُسها كما يذكر أمبرتو إيكو الآتي:

- تعدُّ النصَّ دائرة من الروابط اللانهائيَّة.
- تعدُّ اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة محدَّدة.
- إنَّ اللغة عند هذا الفكر تعكس عدم تلاؤم الفكر. وتفترض أنَّ وجودنا في الكون عاجز عن كشف الدلالة المتعالية.
- إنَّ كلَّ نصٍّ يدَّعي إثبات شيءٍ ما هو أمرٌ عسيرٌ، وعليه فإنَّ الكائن الذي يدَّعي مقدرة على إثبات أمر ما فهو كائن يشكو من اختلال ذهني؛ لأنَّ النصَّ يُنتج سلسلة لا متناهية من الإحالات[١].

هذه أبرز الأُسُس التي تقوم عليها الذهنيَّة الغنوصيَّة، ومَن يعتمد على الأداة الغنوصيَّة فعليه أن يتخلَّص من الذهنيَّة التي تدَّعي المقدرة على الإمساك بالمعلوم الأحادي، ولا سيَّما في النصوص؛ لأنَّ النصوص برمزيَّتها تقبل القراءات والتفسيرات والتأويلات المتعدِّدة، مهما كان نوع هذا النصِّ أو ذاك، إذ لا فرق بين النصوص ولا وجود لمعنى حقيقي للنصِّ.

وحين نقترب من الفكرة الرئيسيَّة للأُسُس التأويليَّة للغنوصيَّة نجدها فكرة تقوم

---

(١) التأويل بين السيميائيَّات والتفكيكيَّة، إيكو، أمبرتو، ص٤٢.

بالفعل على نقض مبدأ مهمٍّ من مبادئ التخاطب، وهو مبدأ التعاون؛ لأنَّ القائل ينفصل عن القارئ، ولا تؤطِّر الأُسُس الهرمسيَّة أيَّ علاقة تخاطبيَّة بين المتخاطبين، كذلك تتَّجه الآليَّة الذهنيَّة في النظام الهرمسي إلى التعدُّديَّة؛ لأنَّها تفترض مسبقًا أنَّ الحقائق إمَّا مختفية، أو لا وجود لها أصلًا، وعلى هذا النحو يتَّجه الحامل إلى الباطن دون الاعتداد بالظاهر، وفي هذا يذكر الدكتور الجابري أنَّ النظام التأويلي عند العرفانيِّين (الغنوصيِّين) «يتحرَّر من قيد (القرينة) فالعبور من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن يتمُّ بدون جسر، وبدون واسطة»[1]، ومع نظرة لسانيَّة فاحصة نرى أنَّ الأداة الغنوصيَّة تضع لنفسها نظامًا معرفيًّا يختلف عن النظام المعرفي الأصولي الذي يبني معظم عمليَّاته التفسيريَّة على وجود القرينة، وفي ذلك انتهاك مباشر لإسهامات المتكلِّم، فالمتكلِّم في النظام الغنوصي ليس له اعتبار، أو غير قادر على البيان، وفي كلا الأمرَيْن يكون ناقصًا.

يستدرك الدكتور الجابري في هذه النقطة الأخيرة بشيء من التفصيل، ويراها نتيجة تنطبق على الكلام البشري. «أمَّا إذا كان الكلام كلام الله، فالأمر يختلف - حسب ابن عربي - ذلك لأنَّه إذا كنَّا لا نعرف مقصود الله تعالى ولا نستطيع ذلك، فيما لم يبيِّن لنا هو نفسه مقصوده منه، فإنَّنا نؤمن أنَّه - أي الله تعالى - يعلم كلَّ ما يخطر في عقولنا، وكلَّ أنواع الفهم التي تتكوَّن لدينا عند سماعنا كلامه المنقول إلينا عبر الأنبياء، كالقرآن مثلًا. وعلمه لأنواع فهمنا يعني أنَّه أرادها كلَّها، لأنَّه لا يجوز أن نفهم نحن معنًى ما من كلامه المنزَّل إلينا لم يكن الله يعلمه فينا ويريده لنا»[2]. وعليه فجميع التأويلات والتفسيرات صحيحة، بمعنى أرادها الله تعالى!!

نلاحظ أنَّ النظرة الأخيرة تُحاول أن تجعل لنفسها شرعيَّة بحيث تفترض أنَّ كلَّ الأفهام مُرادة، ولكنَّها تنمُّ عن عدم احترام قوانين اللغة، وعدم الاعتداد بإسهامات عناصر التخاطب، فالمنهج الغنوصي ينظر في النصِّ بعد تعطيل وظائف اللغة،

(١) بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٢٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٨.

ويجعلها رمزيَّة سريعة الانزلاق بحيث لا يستطيع المتلقِّي القبض على معانٍ محدَّدة.

وبناءً على ما ذكرناه سابقًا يبدو أنَّ علي حرب يفضِّل استخدام الأداة الغنوصيَّة للتعامل مع النصوص بصفة عامَّة، والنصوص الدينيَّة على وجه الخصوص، وليس هذا فحسب بل يضفي على الإستراتيجيَّة الغنوصيَّة مسمًّى عصريًّا كالإستراتيجيَّة التداوليَّة، ويكفي هنا أن نذكر أهمَّ أُسُسها التي تتطابق مع أُسُس القراءة الغنوصيَّة:

- كسر المنطق الأحادي في التفسير والتعبير والتمثيل، لفتح التجربة الوجوديَّة والعمل البشري، نظريًّا وممارسةً، قولًا وفعلًا، على تعدُّديَّة النموذج والمعيار، أو المنهج والأسلوب.
- الاقتناع بوهم البحث عن الحلول القصوى والنهائيَّة.
- ليس لأحدٍ أن يدَّعي الوقوف على المعلوم بالضرورة في الكتب والنصوص، ما دام النصُّ ينفتح على غير قراءة، ويقبل غير تفسير أو شرح[(١)].

ومع ضمِّ الأُسُس الغنوصيَّة إلى أُسُسٍ يدَّعي حرب أنَّها من القراءة التداوليَّة نجد أنَّ الهدف هو تفكيك نظم معرفيَّة سائدة قد اعتاد عليها الناس في علاقاتهم التخاطبيَّة، اعتمادًا على افتراضات مسبقة تأتي في صدارتها أنَّ الحقيقة ليست ظاهرة بل مختفية، ولذلك العقل الغنوصي والتداولي عند حرب يزعمان التجديد من خلال الغوص في الباطن إذ تختفي الحقيقة، وفي هذا الغوص والحفر تتجلَّى لدى المنهجَيْن نتائج متعدِّدة هي أقرب للكشوفات الذوقيَّة من النتائج العلميَّة.

(١) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص٢٩٧ - ٣٠٠.

المبحث الثالث
السيميائيَّة

تشير السيمياء، وكذلك سيميولوجيا Semiology/ أو سيميوطيقا Semiotics بمعناها العامّ إلى العلم الذي يدرس مختلف أنظمة الرموز اللغويَّة، وغير اللغويَّة التي يستخدمها البشر في التواصل وفي التعبير عن شخصيَّتهم الحضاريَّة المتمثِّلة بالثقافة، «ويفضِّل الأوروبيُّون تسمية هذا العلم بـ (السيميولوجيا) التزامًا منهم بالتسمية السويسريَّة، أمَّا الأمريكيُّون فيفضِّلون (السيميوطيقا) التي جاء بها المفكِّر والفيلسوف الأمريكي شارل سندرس بيرس Charles Sanders Peirce. أمَّا العرب، ولا سيَّما أهل المغرب العربي فيفضِّلون تعريفها بـ (السيمياء)»[1].

يُشير صاحبا (دليل الناقد الأدبي) إلى فكرة ارتباط المنهج السيميولوجي بالمنهج البنيوي؛ لأنَّ البنيويَّة عُنيت بدراسة الكيفيَّة التي تنتظم بها عناصر البنية الواحدة، إذ يتوقَّف كلُّ عنصر على العناصر الأخرى، فيتحدَّد بعلاقته بتلك العناصر، والسيميولوجيا تدرس أيضا الكيفيَّة التي تنتظم من خلالها العلامات والإشارات، «لكنَّها تقتصر التركيز على دراسة الأنظمة العلاميَّة الموجودة أصلًا في الثقافة، والتي عُرفت على أنَّها أنظمة علاميَّة قارَّة قائمة في بيئة محدَّدة. أمَّا البنيويَّة فتدرس العلامة سواء كانت جزءًا من نظام أقرَّته الثقافة أو لم تقرَّه»[2]، ومن الفروق الأخرى بين المنهجَيْن كما يذكر صاحبا (دليل الناقد الأدبي) «أنَّ مجال السيميولوجيا هو اللغة النظام دون اللغة الأداء، ولهذا فالسيميولوجيا تظلُّ ممارسة استقرائيَّة استنتاجيَّة، وهذا ما يجعلها تقوم على أهمِّيَّة الذات المدرِكة أو الواعية، ويجعلها تنحى منحًى اتصاليًّا»[3].

---

(١) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ص١٧٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٧٩. (٣) المرجع السابق.

من أشهر أعلام السيميولوجيا المفكِّر والفيلسوف الأمريكي شارل سندرس بيرس، وقد ذكر سعيد بنكراد «إنَّ السيميائيَّات عند بيرس ليست مجرَّد أدوات إجرائيَّة لقراءة هذه الواقعة النصِّيَّة أو تلك، وليست نموذجًا تحليليًّا جاهزًا قادرًا على الإجابة عن كلِّ الأسئلة التي تطرحها الوقائع. فالسيموز سيرورة دلاليَّة لإنتاج الدلالة، ونمط في تداولها واستهلاكها. إنَّه تصوُّر متكامل للعالم. هذا العالم الذي هو سلسلة لا متناهية من الأنساق السيميائيَّة، أي العلامات، يُشير إلى استحالة فصل العلامة عن الواقع، فالواقع هو نسيج من العلامات، أي سلسلة من الإحالات التي تضمحلُّ لحظة استيعابها للفعل الإنساني»[١].

وعند الاستمرار في فحص نظريَّة بيرس تجدها في غاية التعقيد غير أنَّ الإضافة الفعليَّة التي يمكن أن نلحظها لتكون تأسيسًا بيانيًّا لنظرات بيرس، والتي اعتمد عليها المؤوِّلون الجدد هي أنَّه يرى في نظام العلامة السيميائيَّة سيرورة لا متناهية، ومن ثمَّ عوَّل الكثير من المُحْدَثين على هذه الفكرة دون النظر في إمكانيَّاتها التحليليَّة.

يُقسِّم بيرس العلامة إلى عناصر ثلاثة: ماثل يقوم بالتمثيل (أوَّل) وموضوع للتمثيل (ثانٍ) ومؤوِّل يضمن صحَّة العلاقة بين الماثول والموضوع (ثالث)[٢]. هذا التقسيم الثلاثي مخالف لتقسيم سوسير الذي يصنِّف الأنظمة إلى ثنائيَّات، فبيرس يربط التقسيم الثلاثي بمفهوم أساسي يقوم على تفعيل العلاقات بين العناصر الثلاثة؛ إذ يجعلها في قبضة الصيرورة (السيموزيس Semiosis) التي يعمل بموجبها شيء ما بوصفه دليلًا على الآخر.

إذا أردنا أن نبسِّط الفكرة أكثر فسنأخذ المثال التجريدي الآتي: (لم يكن عيسى يتوقَّع أنَّ هذا اليوم سيأتي) نلاحظ أنَّ هذه الجملة تضعنا أمام وضعيَّة مفتوحة على كلِّ الاحتمالات، «فهذه الوضعيَّة السرديَّة قابلة لاستيعاب كلِّ الممكنات التي يشير إليها

---

(١) السيميائيَّات والتأويل، مدخل لسيميائيَّات ش.س. بيرس، بنكراد، سعيد، المركز الثقافي العربي، ومؤسَّسة تحديث الفكر العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢٧.

(٢) يُنظر: المرجع السابق، ص١٠٧.

الملفوظ، فقد يتعلَّق الأمر على سبيل المثال بالتحقُّقات الآتية، إذ إنَّه لم يكن يتصوَّر:

- أنَّه سيغادر مدينته.
- أنَّه سيجد عملًا.
- أنَّه سيتزوَّج.
- أن تضيق المعيشة في بلاده...الخ[1].

هذه التجلِّيات كلُّها ممكنة، وتقبلها العوالم المرتبطة بالأوضاع الإنسانيَّة ضمن شروط بعينها، وبهذا المنطق يرى بيرس أنَّ السلسلة مفتوحة ومتفاعلة، «إلَّا أنَّ أيَّ تحقُّق لممكن من الممكنات السابقة سيقوم بإغلاق السلسلة»[2]، أي أنَّ الواقع إذا تحقَّقت فيه إحدى المقولات السابقة، فإنَّ السلسلة في ذهن المتلقِّي ستقف عند ذلك التحقُّق، ولكن هذا الانغلاق قابل للانفتاح؛ لأنَّ بيرس يضع النظام الثلاثي في قبضة الصيرورة.

ولعلَّ الفرق بين نظريَّتَي دي سوسير وبيرس أنَّ النظام الثنائي التحليلي لدى سوسير نظام لغوي، بينما النظام الثلاثي عند بيرس نظام فلسفي يُعنى بالموجودات، ومن ثمَّ نستطيع القول إنَّ النظام السوسيري نظام رمزي يبحث عن تطابق الدالِّ بالمدلول وفقًا لما تقتضيه الحقيقة الخارجيَّة، بينما النظام السيميوزي نظام هيرمينوطيقي يرى في العلامة رمزيَّة تدلُّ بقانونها على احتمالات متعدِّدة وقابلة لأن تكون في قبضة الصيرورة، وهذا القانون محكوم بالعالم الخارجي؛ أي أنَّ أيَّة إحالة ذهنيَّة لا تستطيع أن تمسك بشيء مفرد في العالم الخارجي، وهذا يعني أنَّ العالم الخارجي هو في الأصل مكوَّن من مدلولات متعدِّدة، لذا تقوم الإستراتيجيَّة التحليليَّة عند بيرس على التأويلات اللامتناهية بحيث يحيل العنصر الأوَّل على ثانٍ عبر ثالث، ثمَّ تتحول هذه الإحالات إلى منطق لتوليد سلسلة من الإحالات الأخرى.

وإذا ما عدنا إلى علي حرب فسنرى أنَّه يتبنَّى منهجيَّة بيرس في تحويل العالم إلى رموز وعلامات، كذلك يُسقط هذه النظرة على النصِّ لكونه يشكِّل وجودًا مستقلًّا بعد

(١) يُنظر: المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٧.

إنتاجه، وقد ذكرنا سابقًا أنَّ حربًا يرى أنَّ الدالَّ بطبيعته الرمزيَّة لا يُشير إلى محدَّدات معيَّنة، وكذلك المدلول فهو متعدِّد، ومن ثمَّ «تتحوَّل الأشياء إلى رموز، ويصبح الوجود عالمًا دلاليًّا فسيحًا»[1]، وهو ما يؤول في نهاية الأمر إلى ضبابيَّة مقترنة بمبدأ الشكِّ؛ أي الشكُّ في مقدرة العلامة على الإحالة على شيء محدَّد، فاللغة ضمن هذا التصوُّر لا تحتوي إلَّا على المجازات، فهي تُبدي عكس ما تخفي، وبقدر ما تكون غامضة متعدِّدة، بقدر ما تكون غنيَّة بالرموز والاستعارات، وفي هذه الحالة تكون الحقائق الكلِّيَّة والشاملة بعيدة المنال، ولكنَّها في الوقت نفسه تقترب من الأذهان بأيِّ إحالة من الإحالات.

إنَّ الفكرة الرئيسيَّة من هذه الفلسفة تبوح بالآتي: إنَّ كلَّ شيء في هذا الوجود ينبغي النظر إليه على أنَّه علامة، وأنَّ طبيعة العلامة عاجزة عن تحديد مُشار إليه بعينه، أو قد تُشير ولكنَّها لا تستطيع تحديد مدلول معيَّن، بل المدلولات متعدِّدة ومتفاوتة، وعلى هذا النحو فكلُّ شيء في حركة مستمرَّة، هذه الحركة (الصيرورة) تتَّجه نحو اللامعنى، وإذا وجدت معنًى معيَّنًا فإنَّ هذه الفلسفة الحركيَّة تفترض وجود معنًى خلف المعنى الذي أشار إليه المدلول.

نلاحظ أنَّ السيميوز أو الصيرورة أو السيرورة كلُّ هذه المفاهيم إذا اقترنت بالسيميائيَّة فإنَّها تفرض عليها قواعد أشبه باللعبة العبثيَّة التي تضع لنفسها إجراءات دون هدف محدَّد، وحركة دون غاية، فينفصل الدالُّ عن المدلول، ويكون نظام اللغة نظامًا ذاتيًّا ليس له علاقة بالقواعد التواصليَّة.

---

(١) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص٢٢.

المبحث الرابع
آليَّات الحمل والتأويل عند المنظِّرين للحمل على غير الظاهر

تفترض آليَّات الحمل على غير الظاهر عدم وجود مدلول ثابت، سواء في النصِّ أو في العالم، وضمن هذا التصوُّر فإنَّ هذه الآليَّات لا تعتدُّ بالموجِّهات التي تُقلِّص الاحتمالات، التي من شأنها الوصول إلى مدلولات محدَّدة، فهذا واضح مما ذُكر سابقًا، لقد اعتمد المؤوِّلون ولا سيَّما في قراءة النصوص الدينيَّة - على مجموعة من الآليَّات التقويضيَّة، ذكر بعضها علي حرب في كتابه (نقد النصِّ) فقال: «إنَّ مبرِّر كلِّ مفكِّر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرَّد شارح مبسِّط أو تابع مقلِّد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نبدِّل وننسخ، أو نحرِّف ونحوِّر، أو نزحزح ونقلِّب، أو ننقِّب ونكشف، أو نحفر ونفكِّك، أو نفسِّر ونؤوِّل، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص، لا أزعم أنِّي أقوم بحصرها واستقصائها»(١)، وإذا كان حرب لا يودُّ حصر هذه الآليَّات فسنحاول أن نذكر بعضها بشيء من الاختصار، وهي:

١ـ الظنِّيَّة المطلَقة لدلالة النصوص

يرى أتباع الحمل على غير الظاهر أنَّ ليس للنصوص معانٍ ثابتة، أو دلالات ذاتيَّة، فلا توجد عناصر جوهريَّة ثابتة، بل النصوص مفتوحة كلُّها على احتمالات لأكثر من معنى من المعاني، وكما يقول علي حرب: «النصُّ لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائيَّة، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي»(٢).

ويضيف حرب وغيره أقوالًا كثيرة يعزِّزون بها فكرة الدلالة المطلَقة في النصوص، ومن ثمَّ «فإنَّ القراءة لا تخرج من مأزقها - في رأيهم - إلَّا إذا توقَّفنا عن

---

(١) نقد النصِّ، حرب، علي، ص١٣٣.
(٢) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص٩.

النظر إلى النصِّ بوصفه أحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النصِّ»[١]، وعلى هذا يرى أبو زيد أنَّه من العسير الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنصِّ، والقصد الإلٰهي منه[٢].

إنَّ تتبُّع تلك الأقوال المؤيِّدة لفكرة «الظنِّيَّة المطلَقة» تجدها تتَّجه بالتطبيق على النصوص كافَّة دون التفريق بينها، وهذا الأمر يفرض على المتلقِّي أن يقبل أيَّ فهم يدَّعيه أيُّ مؤوِّل دون البحث في مدى صدق هذا التأويل أو ذاك، واتِّخاذ الظنِّيَّة لأيِّ سبب من الأسباب تكاد تكون مسلَّمةً على كلِّ الدلالات عند المؤوِّلين الجدد. ووفقًا لهذه النظرة فإنَّ الحمل على غير الظاهر هو الأَوْلى في نظرهم، وقد عبَّر الشرفي عن ذلك بقوله: «إنَّ الأمر الذي يجب التذكير به باستمرار في هذا المجال هو أنَّ اعتماد النصِّ القرآنيِّ أصلًا في استنباط الأحكام إنَّما يستند إلى نظرة مخصوصة إلى هذا النصِّ تجعل منه مجموعة من المواصفات الجاهزة التي يتعيَّن تطبيقها أيًّا كانت الأوضاع، وبغضِّ النظر عن احتماله، مثل كلِّ النصوص المكتوبة - والدينيَّة التأسيسيَّة منها على وجه الخصوص - لعددٍ يكاد يكون غير محدود من التأويلات، حتَّى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة»[٣].

٢ـ حاكميَّة الواقع على دلالة النصوص

تُعدُّ فكرة «حاكميَّة الواقع على دلالة النصوص» من أهمِّ الأفكار التي تدعو إلى الحمل على غير الظاهر؛ إذ يتفرَّع من هذه النقطة تصوُّران بارزان من منظومة المؤوِّلين الجدد، التصوُّر الأوَّل ينحى منحًا فلسفيًّا يرى عدم تطابق الدالِّ مع المدلول، بحيث لا يستطيع الذهن أن يتصوَّر مدلولًا محدَّدًا، وفي هذه الحالة تصبح اللغة نظامًا دلاليًّا مستقلًّا تمامًا عن الواقع، ومن ثمَّ يدخل العقل في متاهة الدوالِّ إذ لا يستطيع أن يتوجَّه نحو الواقع.

---

(١) المرجع السابق، ص١٨.

(٢) يُنظر: إشكاليَّة القراءة، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، ١٩٩٦م، ص١٥.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، عبد المجيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص١٥٦.

أمَّا التصوُّر الثاني فإنَّه يرى أنَّ الواقع متطوِّر بشكل كبير، وأنَّ الدوالَّ ينبغي أن تتطابق مع مدلولات في لحظة تاريخيَّة معيَّنة، وإذا تغيَّرت هذه المدلولات فإنَّ الدوالَّ تتغيَّر معها، وعلى هذا النحو يكون الدالُّ رهينة للحظة واقعيَّة في تاريخ معيَّن.

إنَّ الدلالات طبقًا للتصوُّر الثاني لا تتمتَّع باستقرار أبدًا، فالواقع الإنساني متغيِّر بشكل سريع، «والعقل في هذا التصوُّر لا يدخل في علاقة مع الواقع، بل هو جزء لا يتجزَّأ من الواقع، عليه إمَّا أن يذعن له أو أن يُهيمن عليه»(١).

لقد كان التصوُّر الأوَّل ملازمًا لنظرات علي حرب وفي ذلك يذكر أنَّ من المستحيل «القبض على المعنى الأصلي، أو التماهي مع الأصل الأوَّل، بقدر ما يستحيل أن يتطابق واحد وآخر من حيث فضاء الدلالة وعالم المعنى»(٢)، أمَّا التصوُّر الثاني فإنَّه يمثِّل النواة الأولى للتاريخانيَّة وبذلك نجد أركون أوَّل المتمسِّكين به، ومن خلال هذا التصوُّر يطمح أركون إلى هدفٍ عامٍّ «يتمثَّل في ترك مفهومَي الإسلام والتراث مفتوحَيْن أي غير محدَّدَيْن بشكل نهائي ومغلق؛ لأنَّهما - في رأيه - خاضعان للتغيُّر المستمرِّ الذي يفرضه التاريخ»(٣).

وهكذا فإنَّ هٰذَيْن التصوُّرَيْن ينتميان كما ذكرنا إلى فكرة واحدة وهي طبيعة العلاقة بين الدالِّ والمدلول، وهنا يتَّضح لدينا أنَّ العقل لا يملك التعامل مع الواقع، إذ هو في نظر هٰذَيْن التصوُّرَيْن إمَّا غير قادر على التوجُّه نحو الأشياء، أو هو تحت هيمنة الواقع تتغيَّر الدوالُّ بتغيُّر المدلولات، فيصبحان في علاقة لعب مع الدوالِّ المتعدِّدة.

٣ـ الذاتيَّة في فهم الدلالات

من الطبيعي أن يعتمد كلُّ قارئ من المؤوِّلين الجدد الذاتيَّة في فهم الدلالات؛ لأنَّهم انتهكوا كلَّ الموجِّهات التي تُسهم في تحديد الدلالة، وذلك حين افترضوا تلك

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهَّاب، ص١٣٢.

(٢) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص١٠٢.

(٣) الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط٣، ١٩٩٨م، ص٢٠.

الافتراضات التي لا تعترف بوجود مدلول ثابت ومحدَّد للدوالّ، واعتمدوا أنَّ الدالّ إمَّا أن يكون منفصلًا تمامًا عن المدلول، أو يكون تحت هيمنة الواقع المتغيِّر.

في هذا التصوُّر المغالي وجد مجموعة من المؤوِّلين الجدد أنفسهم أمام آليَّة تسمح لكلِّ قارئ أن يفهم من النصِّ ما يريد، «ويظلُّ إنتاج الدلالة فعلًا مشتركًا بين القارئ والنصّ، ويظلُّ النصُّ متجدِّدًا بتعدُّد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى»[١]. ويضيف محمَّد أركون في هذا الصدد مقولة صريحة تدعو إلى الذاتيَّة المفرطة في قراءة النصوص، إذ يقول «إنَّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرَّة إلى درجة التشرُّد والتسكُّع في كلِّ الاتِّجاهات، إنَّها قراءة تجد فيها كلُّ ذاتٍ بشريَّة نفسها»[٢].

إنَّ هذه القراءة الذاتيَّة للنصوص قد تستند إلى رؤية فلسفيَّة، ولكنَّها تخرج عن العقلانيَّة في التعامل مع الدلالات، وقد ذكرنا أنَّ المؤوِّلين الجدد لديهم نظرة افتراضيَّة حول العلاقة بين الدالّ والمدلول تقتضي الانفصال الكامل؛ لأنَّها بنظرهم لا تستند إلى مرجعيَّة نهائيَّة.

من الجدير بالتذكير هنا أنَّ ثنائيَّة الدالّ والمدلول حينما تكون على درجة من الانفصال والاتِّصال - بخلاف النظرة الحداثيَّة - فإنَّ بينهما مسافة لا فجوة، إذ تفترض وجود مرجعيَّة نهائيَّة يتَّصل من خلالها الدالُّ بالمدلول، هذه المرجعيَّة إمَّا أن تحدَّد بالتوجُّه نحو المقاصد، أو معرفة العلاقة بين الدالّ والمدلول من خلال السياق، أو النظر في القرائن، أو بالنظر إلى كلِّ هذه المحدِّدات.

المهمُّ أن ينظر المتلقِّي إلى اللغة من منظور طبيعي، تقتضي هذه النظرة من المرسِل والمتلقِّي تعاونًا في تحديد المرادات، ومهما كانت خصائص الدالّ أو المدلول تقتضي الانفصال وعدم المماهاة، إلَّا أنَّ العلاقة بين الدالّ والمدلول هي علاقة تواصليَّة تنفصل وتتَّصل بحسب قدرة المخاطِب على الإفهام، وكفاية المخاطَب في التلقِّي.

---

(١) مفهوم النصّ، أبو زيد، نصر حامد، ص٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، أركون، محمَّد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط١، ١٩٩٩م، ص٧٦.

المبحث الخامس
حجِّيَّة منهج الحمل على غير الظاهر
من منظور الدراسات الأصوليَّة

بناءً على ما أوجزناه سابقًا في الحديث عن الأدوات المنهجيَّة التي اعتمد عليها أتباع الحمل على غير الظاهر في قراءة النصوص تبيَّن لدينا أنَّ هذه الأدوات تختلف عن الدراسات الأصوليَّة؛ إذ إنَّ الإستراتيجيَّة المتَّبعة لدى مَن يتَّخذ الهيرمينوطيقا أو الغنوصيَّة أو السيميائيَّة أدوات في التفسير يفضِّل دائمًا أن يقف على الباطن أوَّلًا ثمَّ يتَّجه لتبرير الظاهر، وقد ذكرنا في المباحث الأولى أنَّ الدراسات الأصوليَّة تلتزم بالظاهر ما لم تظهر قرينة تصرف المعنى من الظاهر إلى الباطن.

ومن أهمِّ الموجِّهات التي يغفلها المؤوِّلون الجدد ولا سيَّما التفكيكيُّون منهم: مقاصد المتكلِّم المرتبطة بالقرائن، وقد ذكر إميرتو إيكو على لسان التفكيكيِّين: «أنَّ على القارئ أن يتخيَّل أنَّ كلَّ سطر يخفي دلالة خفيَّة، وأنَّ النصوص يمكن أن تقول كلَّ شيء باستثناء ما يودُّ الكاتب التدليل عليه»[1]، وعلى هذا النحو فإنَّ أيَّة دلالة تتكشَّف للوهلة الأولى فإنَّها ليست الدلالة المطلوبة، وأمَّا الدلالة التي تتكشَّف بعد ذلك فهي التي ينصبُّ إليها الاهتمام، ويتمُّ تدويرها على أفهام متعدِّدة، ويبالغ أتباع الحمل على غير الظاهر إلى حدِّ أنَّهم يعتقدون بأنَّ «الأغبياء والخاسرين هم الذين يُنهون السيرورة قائلين لقد فهمنا»[2]، والمجال ضمن هذا التصوُّر مفتوح على مصراعيه لأيِّ مؤوِّل، بل أيُّ مؤوِّل يملك الفهم أكثر من المؤلِّف.

---

(١) التأويل بين السيميائيَّات والتفكيكيَّة، إيكو، أمبرتو، ص١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

ضوابط الحمل عند علماء التخاطب الإسلامي

نقصد هنا بعلماء التخاطب الإسلامي علماء الأصول والمفسِّرين الذين تعاملوا مع النصِّ الدينيِّ بطبيعته المقاصديَّة، وإلَّا فهناك من الفِرق التي تعرَّضت للنصِّ الدينيِّ بفهم يتجاوز المقاصد بطرق عرفانيَّة، وكانت محسوبة على التراث الإسلامي كما ذكرنا في الفصل الأوَّل.

إذا أردنا أن نميِّز بين الحمل الذي ينطلق من رؤية تخاطبيَّة وبين حمل المؤوِّلين الجدد نستطيع القول بأنَّ الحمل التخاطبي يرسِّخ مقاصد النصِّ، أمَّا الحمل الآخر مهما تعدَّدت أدواته ومنهجيَّاته وأساليبه وزمانه ومكانه فإنَّه تأويلٌ هدفه تحريف النصِّ، وبين المنهجَيْن بون شاسع؛ إذ تسعى الدراسات الأصوليَّة التخاطبيَّة إلى استنطاق النصِّ لأجل معرفة مقاصد المتكلِّم، في حين يستخدم المنهج الثاني النصَّ لإرادة القارئ، ويوجِّه دلالاته نحو غايات ذاتيَّة.

كذلك تتجلَّى لنا حقيقة نضيفها لتحديد ماهيَّة المنهج الثاني، وهي أنَّه يتوجَّه نحو أمرَيْن، إمَّا أن يستخدم النصَّ لغايات ذاتيَّة، أو لغايات اعتباطيَّة «لَعِبيَّة»، وكما يظهر لنا أنَّ الغايات الذاتيَّة كانت ملازمة للمناهج العرفانيَّة بغضِّ النظر عن زمان الممارسة التأويليَّة، في حين تُستخدَم دلالة النصوص بصورة «لَعِبيَّة» كثيرًا في المناهج النقديَّة الحديثة ولا سيَّما عند التفكيكيِّين.

ولمَّا كان الأصوليُّون حريصين على النصِّ الدينيِّ لئلَّا يُنتهَك بكيفيَّة ذاتيَّة، قاموا بالبحث عن وسائل تُعين على معرفة مقاصد المتكلِّم، وهذه الوسائل لها هدف محدَّد وواضح، وهو الوصول إلى أقرب فهم من مراد المتكلِّم. وهي:

١ـ مراعاة القرائن

يذكر الإمام علي الجرجاني أنَّ القرائن في العربيَّة تكون على ثلاثة أشكال «إمَّا أن تكون حاليَّة، أو معنويَّة، أو لفظيَّة»[1]، «فالقرينة الحاليَّة تتضمَّن العوامل

---

(١) ينظر: التعريفات، الجرجاني، علي محمَّد علي، ص٢٢٣.

الخارجيَّة للنصِّ كحال المتكلِّم، وأحواله المختلفة المتعلِّقة بالزمان والمكان، وإشاراته، وغيرها. أمَّا القرينة المعنويَّة فهي القرينة العقليَّة التي تحتوي على أيِّ حقائق إدراكيَّة، والقرينة اللفظيَّة تشمل أيَّ عنصر منطوق يُعتقَد أنَّه يُسهم في توضيح مراد المتكلِّم»(١).

إنَّ الغرض الرئيسي من القرينة إيضاح مراد المتكلِّم، سواء حُدِّدت بالتصنيف السابق، أو زاد تصنيفها إلى أكثر من ثلاثة أقسام، والوظيفة الأساسيَّة لها السعي إلى إيضاح مغزى الرسالة اللغويَّة، وبذلك حظيت القرينة باهتمام ملحوظ عند الأصوليِّين ضمن جهودهم الجليلة في تقعيد عمليَّة الحمل فركَّزوا على القرينة كثيرًا حتَّى أنَّهم فرَّقوا بين نوعَيْن من القرائن، هما: «القرينة الضارفة: التي تدلُّ على تعذُّر حمل اللفظ على ظاهره، والقرينة الهادية: التي تدلُّ السامع على المعنى المراد»(٢).

وفي هذا إشارة إلى أنَّ الحامل يستطيع من خلال القرينة أن يُحدِّد مراد المتكلِّم، سواء أتجلَّى هذا المراد من الظاهر أم من الباطن، ومن الجدير بالذكر أنَّ القرينة وسيلة من وسائل مبدأ البيان الذي يستخدمه المتكلِّم؛ فالمتكلِّم إذا أراد أن يكون واضحًا بيِّنًا فإنَّه يعتمد على القرينة في صرف أحواله التخاطبيَّة، وعلى هذا النحو تجد الأصوليِّين يذكرون كثيرًا مقولة «الأولى الحمل على الظاهر ما لم تَرِد قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره»، وينبغي أن نفهم هذه المقولة من زاويتَيْن، الأولى: المتكلِّم، وثانيًا: المتلقِّي؛ فالمتكلِّم طبقًا لمبدأ البيان يكون حريصًا كلَّ الحرص على جعل خطابه واضحًا، ولو عَدَلَ عن هذا الوضوح لدواعٍ بلاغيَّة مثلًا فإنَّه يقوم بنصب جملة من القرائن التي تساعد المتلقِّي على كشف دلالة الرسالة اللغويَّة، وكذلك المتلقِّي فإنَّه إذا أراد أن يحمل معنًى معيَّنًا فإنَّ عليه أن يبحث عن تلك القرائن فيلتزم بها في حمله، فإن جرَّته إلى حملٍ ظاهريٍّ فإنَّه ملزَم بهذا الحمل؛ لأنَّه

---

(١) هذه التقسيمات وتفصيلها أخذناها نقلاً من علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٦٥ -٦٦، وهي مذكورة في كتاب (المستصفى) للإمام الغزالي. يُنظر: المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ج١، ص٣٣٩ - ٣٤٠.

(٢) نقلاً علم التخاطب الإسلامي، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص٦٦.

أقرب لمقاصد المتكلِّم، أمَّا إذا انتصبت القرينة أمامه صارفةً خطاب المتكلِّم نحو الباطن فإنَّ الباطن هو الأولى بالاهتمام(١).

هكذا عُني الأصوليُّون بالقرينة، وكما يبدو أنَّهم عدُّوا القرائن من الدوالِّ التي تتمتَّع بالوضوح في الأصل؛ فمن خلالها يتعرَّف المتلقِّي على مقصد المتكلِّم سواء أكان هذا المقصد في ظاهر الكلام أم في باطنه، وضمن هذا المفهوم تتحدَّد إستراتيجيَّة الحمل من زاوية المتلقِّي، فلا يمنعه مانع إن حمل المعنى على الباطن إذا دلَّت القرائن عليه، ويُحذِّر الأصوليُّون من حملٍ لا يتَّخذ القرينة جسرًا للفهم، فلا الحمل على الظاهر من حيث هو ظاهر له الثناء، ولا كذلك الحمل إلى الباطن، وإنَّما مراد المتكلِّم يمكن استيضاحه من خلال تتبُّع القرينة.

وتأكيدًا على ما ذُكر سابقًا نستطيع القول بلغة لسانيَّة: إنَّ الالتزام بالقرينة يوجِّه العمليَّة الذهنيَّة إلى الاتِّكاء على المواضعات اللغويَّة، ثمَّ تقوم هذه العمليَّة الذهنيَّة في البحث عن المقاصد من خلال الاستعمال، فيحمل المتلقِّي الدلالة على هذا النحو من الظاهر إلى الباطن، أو من اللفظ إلى المعنى، ولكن إذا تحرَّر المتلقِّي من القرينة فإنَّه سيكون إزاء عالم مفتوح من الدلالات يصعب الإمساك بمقاصدها، أي سيبحث المتلقِّي في الباطن مباشرة، أو في المعاني دون الألفاظ. «وعندما يتعلَّق الأمر بمحاولة فهم نصٍّ معيَّنٍ، كالنصِّ القرآنيِّ مثلًا، فإنَّ الاتِّجاه من المعاني إلى الألفاظ يُفسح المجال لجعل التأويل عبارة عن تضمين»(٢). هذا التضمين يقوم بانتهاك جوهر النصِّ، فيستبدل بمقاصد المتكلِّم آراء المتلقِّي، وتكون عمليَّة الحمل ليست عمليَّة تبحث عن المقاصد بل عمليَّة عرفانيَّة أو بالمعنى المعاصر عمليَّة تفكيكيَّة تقوم على تفريغ آراء جاهزة في النصِّ، واستنطاق النصِّ بما لا يحتمله.

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

(٢) بنية العقل العربي، الجابري، محمَّد عابد، ص٢٩٦، والمقصود هنا من عبارة «التأويل عبارة عن تضمين»: أنَّ التأويل لا يبحث عن مراد المتكلِّم، وإنَّما يتَّجه نحو آراء جاهزة يُراد صرف معنى النصِّ إليها وجعله ينطق بها.

٢ـ مراعاة السياق

ذكرنا سابقًا أنَّ السياق «إطارٌ عامٌّ تنتظم فيه عناصر النصِّ، ووحداته اللغويَّة، ومقياسٌ تتَّصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، والسياق بيئة لغويَّة وتداوليَّة [تخاطبيَّة] تراعي مجموع العناصر المعرفيَّة التي يقدِّمها النصُّ للقارئ»(١).

وللسياق أثر كبير في معرفة مراد المتكلِّم، فإذا تمَّ تجاهل السياق في العربيَّة فإنَّ ذلك سيُعطي نتائج بعيدة كلَّ البعد عن مقصد المتكلِّم، كما أنَّ للسياق أثرًا توجيهيًّا، فمن خلاله يُحمل المعنى على الظاهر أو على الباطن، وبه نستطيع الوصول إلى فهم قريب من مراد المتكلِّم، لقد عوَّل علماء التفسير كثيرًا على السياق؛ لذا تجدهم يصدِّرون منهجيَّة تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير القرآن بالسنَّة في أوَّل عمليَّاتهم التفسيريَّة، وقد ذكرنا أنَّ تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنَّة الشريفة هو شكلٌ من أشكال الاعتماد على السياق، ويكفي في هذا المقام أن نتذكَّر مقولة ابن قيِّم الجوزيَّة - رحمة الله عليه -: «السياق يُرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العامِّ وتقييد المطلَق وتنوُّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلِّم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»(٢).

إذا كانت القرائن من محدِّدات الإستراتيجيَّة التخاطبيَّة للمتكلِّم أو للمتلقِّي، فإنَّ السياق أيضًا يكون محدِّدًا رئيسيًّا، إذ النظرة السياقيَّة تفترض أنَّ النصَّ أُنتِج ضمن محدِّدات معيَّنة، وفي ظروف معيَّنة، وهذه الكيفيَّة تحمل مقاصد معيَّنة من المتكلِّم يُراد لها أن تصل إلى المتلقِّي، فإذا كان مقصد المتكلِّم متجاوزًا للظاهر فإنَّ عناصر السياق ستُحيل إلى ذلك، وعلى الحامل وقتئذٍ أن ينظر في مكوِّنات السياق الزمانيَّة والمكانيَّة، وحال المخاطَبين وجنس الخطاب، كلُّ ذلك من الضرورات للبحث عن حملٍ سليمٍ.

---

(١) منهج السياق في فهم النصِّ، بودرع، عبد الرحمن. ص٢٧.

(٢) بدائع الفوائد، ابن قيِّم الجوزيَّة، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد بن أبي بكر، ت: هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكَّة المكرَّمة - السعوديَّة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج٤، ص٨١٦.

إذن السياق يكشف للحامل جملة من المعارف، والمقاصد الموجودة في بنية النصّ والخطاب، ويقدِّم السياق بين يدَي الحامل نسقًا من القرائن التي تحدِّد مراد المتكلِّم، وتتضاءل عند تتبُّع السياق الاحتمالات والاستنتاجات اللامتناهية، ولمَّا كانت السياقات مرتبطة بوظيفة الكشف عن المقاصد يمكننا القول: بأنَّ للسياق وظيفة توجيهيَّة، هذه الوظيفة تصحِّح طرق الأساليب التطبيقيَّة التي تظنُّ أنَّ المعاني يمكنها أن تتجلَّى عندما نعزلها عن مقاصدها، أو عمَّا يتَّصل بها، وما يسبقها من أمارات. وبذلك لا بدَّ من اعتبار السياقات والاعتداد بها؛ لأنَّها تورث حملًا واعيًا لمراد المتكلِّم.

٣ـ مراعاة المقاصد

إنَّ إيمان علماء الأصول بوجود مقاصد تشريعيَّة في النصِّ الدينيِّ جعلهم يتوجَّهون إلى البحث عن المقاصد من خلال القرائن والسياقات، فآل الأمر إلى عدِّ المقاصد وسيلة وأداة في الوقت ذاته.

يذكر الدكتور يحيى رمضان «أنَّ من أهمِّ ما يميِّز المقاصد أنَّها ذات طبيعة ثنائيَّة: فهي في الوقت نفسه أداة وغاية، وسيلة وهدف»[(١)]، فالمقاصد التي استنبطها العلماء من القرآن والسنَّة أدوات يُعتمَد عليها في الوصول إلى ذلك الفهم دون غيره، أو ترجيح مفهوم على مفاهيم متعدِّدة، أو التوفيق بين آراء مختلفة، وعندما يصل الحامل إلى فهم معيَّن يعتقد أنَّه مقارب لمراد المتكلِّم يكون قد أصاب الهدف.

ينبغي هنا أن نفرِّق بين المقاصد ونحن بصدد التحدُّث عن الخطاب الدينيِّ، فهناك مقاصد المولى - عزَّ وجلَّ - التي استنبطها الأوائل من القرآن والسنَّة، وهناك مقاصد المتلقِّي التي ينادي بها أتباع الحمل على غير الظاهر، فمقاصد المولى - عزَّ وجلَّ - مطلب أساسي يتوجَّه إليه الحمل مباشرة، وفي ذلك أسَّس الإمام الشاطبي نظرته للظاهر والباطن على أساس معرفة المقاصد، فقد ذكر في (الموافقات) «أنَّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه. فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة - أي الظاهر والباطن - ما فُسِّر، فصحيح ولا

---

(١) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، يحيى، ص١٧٢.

نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلومًا عند الصحابة ومَن بعدهم، فلا بدَّ من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى؛ لأنَّها أصل يُحكَم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنِّيًا»[١]. ولذلك فإنَّ توظيف المقاصد كما أقرَّها العلماء أمر ضروري لضبط الاستدلال، ولا سيَّما حين يغيب الدليل النصِّيُّ المباشر، وتذكر كتب الأصول أنَّ العلماء الأوائل قد اهتمُّوا بالمقاصد اهتمامًا كبيرًا، وقد تكون مراعاة المقاصد لتسويغ الحمل على الظاهر، أو لتوجيه الحمل نحو الباطن.

وفي نهاية هذه المباحث نقول باختصار: إنَّ توظيف القرائن والسياق والمقاصد دون ضوابط أو معايير خروج عن الأصل، وإنَّ هذه الأدوات تحدِّد الحمل السليم المقارب لمقصد المتكلِّم، فإذا كانت القرائن والسياقات واالمقاصد ضروريَّة في عمليَّة الحمل لمعظم النصوص، فإنَّها على وجه الخصوص في غاية الأهمِّيَّة لحمل معاني النصِّ الدينيِّ، ومن ثَمَّ فإنَّ الاعتداد بهذه الأدوات وعدم الاعتداد بها يُعدُّ من أهمِّ النقاط التي تفصل بين المنهجَيْن الأصولي والحداثي، وفي هذا الصدد يقول علي حرب: إنَّ «القراءات المهمَّة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النصُّ قوله، وإنَّما التي تكشف عمَّا يسكت عنه النصُّ أو يستبعده أو يتناساه»[٢]!!

فالنتائج المبتغاة عند الحداثيِّين هي البحث عن المسكوت عنه في أبنية النصِّ، وليس البحث عن المقاصد، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين المنهجَيْن.

فإذا كان هذا الاختلاف قائمًا بين الدراسات الأصوليَّة ونظرات أتباع الحمل على غير الظاهر، فهل الحال نفسها عند المدارس اللسانيَّة المعتبَرة ولا سيَّما التخاطبيَّة منها، هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المبحث القادم والأخير.

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٣، ص٣٨٣ - ٣٨٤.
(٢) نقد النصِّ، حرب، علي، ص٢٠.

المبحث السادس
حجّيَة منهج الحمل على غير الظاهر
من منظور الدراسات اللسانيَة التخاطبيَة

رأينا مناهج أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين تستقي نظراتها من العرفانيَّة القديمة، وركَّزت كثيرًا على الأفكار اللغويَّة المعاصرة خاصَّة في الدراسات النقديَّة، ولعلَّ هذا الأمر يتطلَّب منَّا استدراكًا لئلَّا يُظَنُّ - ممَّا ذُكر - أنَّ معظم الدراسات النقديَّة المعاصرة تؤيِّد الحمل على غير الظاهر وفقًا للإستراتيجيَّة التي لا تعترف بأثر المتكلِّم في تحديد معنى النصِّ. فهذا الأمر ليس صحيحًا إذ تعتني المدارس النقديَّة واللسانيَّة كثيرًا بفكرة الفاعل أو المتكلِّم لمعرفة تحوُّلات الخطاب[1]، وشدَّدوا كثيرًا على فكرة المقاصد، وأنَّ مقاصد المتكلِّمين «لا يمكن التوصُّل إليها إلَّا بمعرفة السياقات التي قيل فيها الكلام، ومعرفة المخاطِب والمخاطَب وإعمال القدرات الاستنتاجيَّة التي يمتلكها المخاطَب عند التعامل مع الكلام»[2].

إذا أردنا النظر في إستراتيجيَّات المدرسة التخاطبيَّة على وجه الخصوص فإنَّها تضع في اهتماماتها جملة من الأمور، من أهمِّها الإيمان بأنَّ المفردات والعبارات لا قيمة لها بعيدًا عن سياقها، فلا بدَّ من دراسة المفردات والعبارات التي يؤلِّفها المتكلِّم داخل السياق، ومن خلال الظروف المحيطة بها، ومن خلال الزمان والمكان الذي حدث فيهما التخاطب، لكي تتَّضح مقاصد المتكلِّم والمعاني المطلوب إيصالها للمخاطَب والتي يرمي إليها المتكلِّم.

فكلُّ ذلك تدعو إليه المدرسة التخاطبيَّة وفقًا لإستراتيجيَّة تحترم قوانين اللغة

---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النصِّ، فضل، صلاح، ص١٢١.

(٢) مقدِّمة في علمَي الدلالة والتخاطب، علي، محمَّد محمَّد يونس، ص١٥.

وعناصر التخاطب، والاعتداد بالمقاصد، وقد عوَّل بول قرايس Paul Grice على المقاصد بالإضافة إلى التركيز على الاستعمال؛ إذ التخاطب يفترض وجود المتكلِّم الذي ينتج خطابه وفق استعمال متعارَف عليه في البيئة اللغويَّة الواحدة، وبما أنَّ هناك استعمالًا مخصوصًا فإنَّ هذا الاستعمال يكون متضمِّنًا قصدًا مخصوصًا من المتكلِّم، لا يمكن الوصول إلى حقيقته حتَّى يضع المتلقِّي في اعتباره جدوى إسهامات المتكلِّم.

فوفقًا لما تؤمن به المدرسة التخاطبيَّة بأهمِّيَّة الفاعل نشأت عندهم نظريَّة أفعال الكلام التي تُعدُّ من أهمِّ منجزات المدرسة التخاطبيَّة، وتشتمل هذه النظريَّة على «اعتداد بالمتكلِّم عبر مقاصده»[١]، فالمتكلِّم يُنتِج أفعالاً باللغة، وهي الأفعال التي ينجزها الإنسان بمجرد التلفُّظ بها في سياق مناسب، هذا يعني أنَّ المتكلِّم واعٍ لما يقوله، وأنَّ أيَّ تحليل لهذا القول يُحتِّم على المتلقِّي أن يرجع إلى المتكلِّم ويبحث عن مقاصده.

هكذا أصبحت الذات المتلفِّظة «مطلبًا منهجيًّا تستدعيه ضرورة فهم الخطاب وتأويله»[٢]، فالمنهج التخاطبي أصبح منهجًا معارضًا لأيِّ منهج يُقصي أركان التخاطب في عمليَّة الحمل، «ولعلَّ الناقد إيريك دونالد هيرش E. D. Hirsch كان من أوائل مَن رفض فكرة إقصاء إسهامات المتكلِّم في فهم رسالة النصِّ»[٣]، وضمَّ صوته إلى المدرسة التخاطبيَّة، فاستعان في بناء منهجه التحليلي ببعض مفاهيم نظريَّة أفعال اللغة ولا سيَّما نظريَّة قرايس. فهيرش يرى استنتاج المعنى مرتبطًا بمعرفة مقاصد المتكلِّم ولا يمكن التعويل على معطيات اللغة وحدها، وبهذا تُلقي المدرسة التخاطبيَّة على عاتقها مشكلة المعنى التي لازمت جملة من المدارس اللسانيَّة، وانسحبت هذه المشكلة أيضًا على أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين.

نستطيع القول بعد هذا المختصر أنَّ المعاني يمكن تفسيرها طبقًا للنظريَّة

(١) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، يحيى، ص١٤٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٥. (٣) المرجع السابق.

التخاطبيَّة في حدود مقاصد المتكلِّمين، وهذا يعني أنَّ المدارس التي تعتدُّ بالمقاصد «تنظر إلى المعنى على أنَّه فاعليَّة محكومة بالعقل، وتمنح المتكلِّمين نوعًا من التحكُّم العقلي على معنى كلماتهم»[١]، ولكي يتَّضح معنى المتكلِّم فإنَّ النظر في الاستعمال أمر ضروري، أمَّا المدارس التي لا تعترف بالمقاصد فإنَّها تبقى في شكٍّ تجاه اللغة والعقل، أي كلاهما لا يستطيع أن يُعبِّر عن الآخر، وبهذه القطيعة تتَّسع الفجوة بين الدالِّ والمدلول إلى درجة ضياع المعنى.

(١) النظريَّة القصديَّة في المعنى عند جرايس، إسماعيل، صلاح، مجلس النشر العلمي، الكويت، الرسالة ٢٣٠ - الحوليَّة ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٧٤.


صفحة فارغة

الخاتمة

بعد هذه الجولة حول إستراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر عند المُحْدَثين، أودُّ أن أنبِّه على أنَّني توصَّلت إلى نتائج هي من صميم دارسة تقوم على الوصف والتحليل، ومن ثمَّ المقارنة، وباختصار شديد فإنَّ المنهج الوصفي تكفَّل بوصف النظام الشائع للحمل في التراث الإسلامي، ووصف النظام التأويلي عند المُحْدَثين ولا سيَّما عند علي حرب، في حين كان التحليل ملازمًا للوصف لكي ننظر في فاعليَّة الإستراتيجيَّات التأويليَّة سواء عند علماء التراث أو عند المُحْدَثين، وعند هذا التلازم كان لا بدَّ لنا أن نقارن بينها لعلَّنا بالمقارنة نتبيَّن المناسب منها لفهم النصِّ الدينيِّ، ومن النتائج التي توصَّل إليها الباحث ما يأتي:

١- تتميَّز النصوص التشريعيَّة باحتوائها على مقاصد معتبَرة من المتكلِّم، وبما أنَّ النصَّ الدينيَّ من النصوص التشريعيَّة فإنَّ الإستراتيجيَّات المناسبة لفهم ألفاظه تقوم على استثمار جميع المكوِّنات التخاطبيَّة التي تتَّجه نحو مراد المتكلِّم، وتتضمَّن هذه الإستراتيجيَّات الإجراءات الآتية: النظر في استعمالات القرآن لألفاظه على وجه الخصوص، والنظر في المناسبة المنزَّل بسببها، والنظر في السياق، وذلك بنظرة شموليَّة للنصِّ تستلزم في غالب الأحوال الجمع بين النصِّ المنزَّل مع نصٍّ قرآنيٍّ آخر، أو الجمع بينه وبين نصٍّ من السنَّة النبويَّة، مع استصحاب القواعد اللغويَّة، وجميع القرائن المرشدة، بما في ذلك القرائن العقليَّة.

٢- تبيَّن لدينا أنَّ معظم علماء التراث يشدِّدون في حملهم للنصوص الدينيَّة على المعطيات الاستعماليَّة، أي التخاطبيَّة، وهم بذلك يربطون بين فكرتَيْن رئيسيَّتَيْن يقوم عليهما نظامهم التحليلي، وهما فكرة حتميَّة وجود

المقاصد في النصوص الدينيَّة، مع فكرة أهمِّيَّة النظر في الاستعمال، وهذه الفكرة الأخيرة تنصُّ على أنَّ المعاني المرادة (المقاصد) لا تظهر - في العموم - من خلال المواضعات اللغويَّة المجرَّدة؛ بل تتطلب النظر في استعمالات المتكلِّم التي تكون محكومة بالأصول الآتية: الأصول المنطقيَّة، والأصول التخاطبيَّة.

٣- هناك إشارات واضحة في كتب التراث إلى شيوع التحليل التخاطبي في فهم مكوِّنات النصِّ، وثبت لدينا من خلال بعض الدراسات السابقة أنَّ علماء التراث كانوا يتعاملون مع لغة النصِّ الدينيِّ من حيث المبدأ معاملة الكلام العربي مع بعض التحفُّظات، ولعلَّ أهمَّ إشارة لهذا الفكر تتَّضح لدينا فيما أصَّله الإمام القرافي عن الوضع والاستعمال ثمَّ الحمل، ويقوم الفكر التخاطبي عند علماء التراث في مجمله على افتراض أنَّ الوضع يكتسب أهمِّيَّته من المقاصد الاستعماليَّة، فالمخاطِب والمخاطَب متعاونان على إيضاح المراد من الخطاب باستعمالات متعارَف عليها، فلا يوجِّه المخاطِب رسالته عبثًا، ولا يتعمَّد تضليل السامع، وليس هناك خصيصة في النصِّ تُخفي الحقائق، ومن ثَمَّ استعنَّا بدراسة سابقة، وأخذنا منها مبادئ لسانيَّة مستمَدَّة من التراث الأصولي، وهذه المبادئ هي: (مبدأ إرادة الإفهام، ومبدأ صدق المتكلِّم، وهما متعلِّقان بالمتكلِّم، ومبدأ الإعمال والتبادر، وهما متعلِّقان بالحامل، أمَّا مبدأ الاستصحاب فهو مشترك فيما بينهم) وعند عرض إستراتيجيَّات المُحْدَثين على هذه المبادئ تبيَّن لنا أنَّ إستراتيجيَّات المُحْدَثين لا تصلح منهجيًّا لدراسة النصوص الدينيَّة.

٤- على الرغم من إيمان علماء الأصول بأهمِّيَّة المعاني الباطنيَّة فإنَّهم شدَّدوا كثيرًا على اعتبار الظاهر، ولم تتجاوز أفهامهم للظاهر اللغوي ما لم تنتصب قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وقد اصطلحوا على هذه العمليَّة أي صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى الباطن بـ (التأويل)، والتأويل عمليَّة تأتي بعد الحمل الحرفي حينما يغمض على الحامل مراد

المتكلِّم من الظاهر اللغوي، وما يهمُّنا في هذه النتيجة أنَّ إستراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر عند الأصوليِّين تكون وسيلة لفهم المقاصد، في حين إستراتيجيَّة المُحْدَثين ولا سيَّما إستراتيجيَّات علي حرب تبحث في حفريَّات النصِّ وعن الممنوع والممتنع.

٥- إنَّ من الأخطاء المنهجيَّة الواضحة في إستراتيجيَّات أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين عدَّ النصوص الدينيَّة كالنصوص البشريَّة، وهذه المساواة لم تقف عند حدِّ الافتراض والنظريَّة، بل انسحب هذا الافتراض إلى خطواتهم التطبيقيَّة، فأخذ المؤوِّلون الجدد يفهمون النصَّ بعد تحويله إلى كينونة دلاليَّة مستقلَّة عن مصدره، ومن ثمَّ يقومون بتفكيك النصِّ تفكيكًا تحليليًّا إلى وحدات بنائيَّة، حتَّى يُصبح للنصِّ استقلاله التام الذي يُتيح لهم إسقاط نشاطاتهم النقديَّة عليه دون أي تقديس لهذا النصِّ، وقد بيَّنَّا تهافت هذا التصوُّر.

٦- يمكن وصف إستراتيجيَّات علي حرب بالإستراتيجيَّات التفكيكيَّة، وهي إستراتيجيَّة متأزِّمة تجاه الحقائق بصفة عامَّة، فعلي حرب لا يروم تأسيس مشروع متكامل، ولا إنجاز فلسفة متماسكة، فهو ينطلق من فضاء تشكيكي تجاه كلِّ شيء، هذا الفضاء جعل من علي حرب ينكفئ على ذاته في تحليل الظواهر حتَّى تضخَّمت الذاتيَّة لديه، وما يسعى إليه في معظم تصوُّراته هو النقد المستمرُّ، وليس البحث عن الحقيقة، بل البحث عن الممنوع والممتنع من أيِّ ظاهرة إنسانيَّة.

٧- اعتمد أتباع الحمل على غير الظاهر من المُحْدَثين على جملة من المفاهيم المعرفيَّة، وكان لهذه المفاهيم أثر كبير في توجيه الحمل على غير الظاهر؛ فالتاريخانيَّة، والنسبيَّة، والتفاعليَّة كلُّها مفاهيم تتجاوز مقاصد المتكلِّم، وتجعل المعاني محكومة بعناصر مبتورة عن سياقها التخاطبيِّ العامِّ، وهذا يعني إخضاع المعاني القرآنيَّة للصيرورة المستمرَّة نحو العدميَّة، والتي تجعل المتلقِّي صاحب الحقِّ في تفسير المعاني حسب تصوُّره الذاتي.

٨- اعتمد المؤوِّلون الجدد وعلى رأسهم علي حرب على جملة من الأدوات المنهجيَّة، وقد اخترنا منها (الهيرمينوطيقا، والغنوصيَّة، والسيميائيَّة)، وفي حقيقة الأمر أنَّ هذه الأدوات تُعدُّ في الكثير من الميادين مذاهب مستقلَّة، وقد تعاملنا معها في متن هذا الكتاب على أنَّها أدوات إجرائيَّة، وما تبيَّن لنا من خلال دراسة هذه الأدوات أنَّها لا تصلح في ذاتها لتفسير المعاني القرآنيَّة؛ لأنَّها تنتهك مبدأً مهمًّا وهو مبدأ التعاون، فالهيرمينوطيقا تُعيد النظر في أيِّ معرفة سائدة بين البشر، وتفترض تبعًا لذلك الغموض في النصِّ، وتقوم بتحويل كلمات النصِّ إلى رموز، وتعتقد هذه الأداة أنَّ مؤلِّف النصِّ قد مات، ومن ثمَّ ليست هناك مقاصد، ولا يمكن الوقوف على معنى نهائي. كذلك الغنوصيَّة فإنَّها تنتهك النظم المعرفيَّة الراسخة، ولا تعتدُّ بالأصول التخاطبيَّة، ومن أهمِّ ممارساتها النصِّيَّة أنَّها تُلغي أثر القرينة، وفي ذلك انتهاك مباشر لإسهامات المتكلِّم، فالمتكلِّم في النظام الغنوصي إمَّا ليس له اعتبار، أو هو غير قادر على البيان، وفي كلا الأمرَيْن يكون المتكلِّم ناقصًا. ولم تكن السيميائيَّة أفضل حالٍ من الهيرمينوطيقا والغنوصيَّة على الرغم من ممارستها العلميَّة في الكثير من الميادين، إلَّا أنَّها أصبحت عند المؤوِّلين الجدد أداة لانتهاك طبيعة العلاقة بين الدالِّ والمدلول، فالعلامة عندهم عاجزة عن تحديد مُشارٍ إليه بعينه، ولا تستطيع تحديد مدلول معيَّن، وإنَّما المدلولات متعدِّدة ومتفاوتة، وعلى هذا النحو فكلُّ شيء في حركة مستمرَّة، هذه الحركة (الصيرورة) تتَّجه نحو اللامعنى.

٩- ذكر علي حرب جملة من الآليَّات التأويليَّة في أحد كتبه، وتبيَّن لنا أنَّ هذه الآليَّات تنطلق من ثلاث أفكار رئيسيَّة وهي:

أ) الظنيَّة المطلَقة لدلالة النصوص.

ب) حاكميَّة الواقع على دلالة النصوص.

ج) الذاتيَّة في فهم الدلالات.

وجوهر هذه الأفكار يسمح لكلِّ قارئ أن يفهم من النصِّ ما يريد، ومن ثمَّ تُصبح عمليَّة إنتاج الدلالات فعلًا مشتركًا بين القارئ والنصِّ، ويظلُّ النصُّ متجدِّدًا بتعدُّد القرَّاء، وحصيلة هذه الأفكار كلِّها تُعلِن عمليًّا عن فكرة موت المؤلِّف.

١٠- في نهاية المطاف تبيَّن لدينا أنَّ الخلاف بين المدرسة الأصوليَّة ومعها المدارس اللسانيَّة المعتبَرة ولا سيَّما التخاطبيَّة تختلف جوهريًّا ومنهجيًّا ومبدئيًّا عن التوجُّهات الحداثيَّة في الفهم والتأويل، وذلك يعود إلى اتِّخاذ المدرسة الأصوليَّة والمدارس اللسانيَّة إستراتيجيَّات تقوم على مبادئ علميَّة تستحضر إسهامات أركان التخاطب كلِّها، وهي تؤمن بكلِّ بساطة بأنَّ الملفوظ أو الرمز أو العلامة لا يمكن تأويلها إلَّا بمعرفة المواضعات، والاحتكام إلى الأصول المنطقيَّة، والأصول التخاطبيَّة، في حين يبني أتباع الحمل على غير الظاهر إستراتيجيَّاتهم على مبادئ وهميَّة تقوم على إقصاء إسهامات المؤلِّف بالدرجة الأولى، وافتراض الحجب والمخاتلة والتضليل سواء من جهة المؤلِّف أم من جهة النصِّ نفسه كما رأينا ذلك عند علي حرب.


صفحة فارغة

المصادر والمراجع

الكتب:

- القرآن الكريم.
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمَّد: **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: سيِّد الجميلي. دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- أركون، محمَّد: **تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- أركون، محمَّد: **الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة**، ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، ومركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- أركون، محمَّد: **الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة**، ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- أركون، محمَّد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- أركون، محمَّد: **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني على كتاب مقدِّمة للقرآن (تأليف السيِّد أبو القاسم الخوئي)**، ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- أركون، محمَّد: **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٤، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- أركون، محمَّد: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي، بيروت - لبنان، ولندن - بريطانيا، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- إسماعيل، صلاح: **نظريَّة المعنى في فلسفة بول قرايس**. دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن: **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)**. دار ابن حزم، بيروت - لبنان.
- الأشقر، محمَّد سليمان عبد الله: **الواضح في أصول الفقه**. دار النفائس للنشر والتوزيع، عمَّان - الأردن، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الأنصاري، زكريَّا محمَّد زكريَّا. **الحدود الأنيقة**، ت: مازن المبارك. دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١١هـ.
- إيكو، أمبرتو: **التأويل بين السيميائيَّات والتفكيكيَّة**، ترجمة: سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- بحيري، سعيد: **علم لغة النصِّ: المفاهيم والاتِّجاهات**. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- البخاري، أبوعبد الله محمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم: **صحيح البخاري**. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- البصري، أبو الحسين محمَّد: **المعتمد في أصول الفقه**، ت: خليل الميس. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر التميمي: **أصول الدين**. بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- بغوره، الزواوي: **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**. دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- بليفر، غاي ليون: **التخاطر عن بُعد والاستبصار**، ترجمة: عيسى سمعان اللاذقيَّة. دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- بنكراد، سعيد: **السيميائيَّات والتأويل، مدخل لسيميائيَّات ش.س. بيرس**. المركز الثقافي العربي، ومؤسَّسة تحديث الفكر العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- البنكي، محمَّد أحمد: **دريدا عربيًّا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**. المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• ابن تيمية، تقيُّ الدين أحمد عبد الحليم الحرَّاني: **درء تعارض العقل والنقل**. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

• ابن تيمية، تقيُّ الدين أحمد عبد الحليم الحرَّاني: **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير**، ت: عبد الرحمٰن بن محمَّد بن قاسم العاصمي. مكتبة ابن تيمية، الرياض - السعوديَّة، ط٢.

• ابن تيمية، تقيُّ الدين أحمد عبد الحليم الحرَّاني: **مقدِّمة في أصول التفسير**. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان.

• البعلبكي، رمزي: **معجم المصطلحات اللغويَّة**. دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

• الجابري، محمَّد عابد: **بنية العقل العربي**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٦م.

• الجرجاني، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز**، ت: محمَّد ألتونجي. دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

• الجرجاني، علي محمَّد علي: **التعريفات**، ت: إبراهيم الأبياري. بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

• الجهني، مانع بن حمَّاد: **الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**. دار الندوة العالميَّة للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - السعوديَّة، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

• الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **البرهان في أصول الفقه**، ت: عبد العظيم محمود الديب. الوفاء للنشر، المنصورة - مصر، ط٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

• ابن الحاجب المالكي، جمال الدين عثمان: **مختصر المنتهى الأصولي**. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

• حرب، علي: **أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح - الإرهاب - الشراكة**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥.

• حرب، علي: **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**. دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

• حرب، علي: **التأويل والحقيقة**. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

• حرب، علي: **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

• حرب، علي: **الفكر والحدث، حوارات ومحاور**. دار الكنوز الأدبيَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

• حرب، علي: **لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩١م.

• حرب، علي: **الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكِّرة**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• حرب، علي: **نقد الحقيقة**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• حرب، علي: **نقد النصِّ**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• حرب، علي: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**. المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط٥، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة - مصر، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

• ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: **المحلَّى**، ت: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان.

• أبو حيَّان الأندلسي، محمَّد بن يوسف: **تفسير البحر المحيط**، ت: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

• أبو خرمة، عمر محمَّد: **نحو النصّ، نقد النظريَّة وبناء أخرى**. عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
• الدريني، فتحي: **المناهج الأصوليَّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. الشركة المتَّحدة للتوزيع، دمشق - سوريا، ط٢، ١٩٨٥م.
• الذهبي، محمَّد حسين: **التفسير والمفسِّرون**. دار الكتب الحديثة، القاهرة - مصر، ط٢، ١٣٦٩هـ/ ١٩٧٦م.
• الرازي، فخر الدين محمَّد بن عمر التميمي: **التفسير الكبير**. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
• الرازي، فخر الدين محمَّد بن عمر التميمي: **المحصول في علم الأصول**، ت: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة، الرياض - السعوديَّة، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
• رمضان، يحيى محمَّد: **القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجيَّات والإجراءات**. عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
• الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد: **دليل الناقد الأدبي**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
• ريكور، بول: **صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقيَّة**، ترجمة: منذر عيَّاشي. دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
• الزحيلي، محمَّد: **علم أصول الفقه**، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي - الإمارات، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
• الزرقاني، محمَّد عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن**. دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
• الزركشي، أبو عبد الله محمَّد بن بهادر: **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم. بيروت - لبنان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
• الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر محمَّد الخوارزمي: **أساس البلاغة**. دار الفكر، دمشق - سوريا، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- أبو زهرة، محمَّد: **أصول الفقه**. دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٧، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليَّة القراءة**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- أبو زيد، نصر حامد: **في نقد الخطاب الديني**. مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، ط٣، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- أبو زيد، نصر حامد: **مفهوم النصِّ، دراسة في علوم القرآن**. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٣، ١٤٢٦هـ/ ١٩٩٦م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي: **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)**، ت: جماعة من العلماء. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- السرخسي، أبو سهل: **أصول السرخسي**. دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمٰن: **الإتقان في علوم القرآن**، ت: سعيد المندوب. دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الموافقات في أصول الشريعة**، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- الشرفي، عبد المجيد: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الشهرستاني، محمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر: **الملل والنحل**، ت. محمَّد سيِّد كيلاني. دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر: **إستراتيجيَّات الخطاب، مقاربة لغويَّة تداوليَّة**. دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

• صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٨م.

• الطيَّار، مساعد بن سليمان بن ناصر: **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**. دار ابن الجوزي، الرياض - السعوديَّة، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

• ابن عاشور، محمَّد: **التحرير والتنوير**. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

• أبو عاصي، محمَّد سالم: **علوم القران عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات**. دار البصائر، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• العبد، محمَّد: **النصُّ والخطاب والاتِّصال**. الأكاديميَّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح: **موسوعة مصطلحات ذوي الاحتياجات الخاصَّة**. مركز الإسكندريَّة للكتاب، الإسكندريَّة - مصر، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• ابن عربي الحاتمي، محيي الدين: **مجموعة رسائل ابن عربي**. دار المحجَّة البيضاء، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

• علي، محمَّد محمَّد يونس: **علم التخاطب الإسلامي**. دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

• علي، محمَّد محمَّد يونس: **مدخل إلى اللسانيَّات**. دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

• علي، محمَّد محمَّد يونس: **المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة**. دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

• علي، محمَّد محمَّد يونس: **مقدِّمة في علمَي الدلالة والتخاطب**. دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

• عون، نسيم: **الألسنيَّة: محاضرات في علم الدلالة**. دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد: **المستصفى من علم الأصول**. دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد: **المنخول في تعليقات الأصول**، ت: محمَّد حسن هيتو. دار الفكر، دمشق - سوريا، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

• فخر، صقر: حوار مع أدونيس: **الطفولة، الشعر، المنفى**. المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

• فضل، صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النصِّ**. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٦٤، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

• فيدوح، عبد القادر: **نظريَّة التأويل في الفلسفة العربيَّة والإسلاميَّة**، الأوائل للنشر، دمشق - سوريا، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

• القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **الذخيرة**، ت: محمَّد حجِّي. دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

• القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

• القرضاوي، يوسف: **كيف نتعامل مع السنَّة النبويَّة**. دار الشروق، القاهرة - مصر، ط٢. ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

• القرضاوي، يوسف: **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**. دار الشروق، القاهرة - مصر، ط٢. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

• القزويني، الخطيب: **الإيضاح في علوم البلاغة**، ت: بهيج غزاوي. دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط٤، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

• القطَّان، منَّاع: **مباحث في علوم القرآن**. مؤسَّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٢٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٧م.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، شمس الدين محمَّد بن أبي بكر: **أعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين**، ت: طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت - لبنان، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

- ابن قيِّم الجوزيَّة، شمس الدين محمَّد بن أبي بكر: **بدائع الفوائد**، ت: هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكَّة المكرَّمة - السعوديَّة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- ابن قيِّم الجوزيَّة، شمس الدين محمَّد بن أبي بكر: **الصواعق المرسَلة على الجهميَّة والمعطِّلة**، ت: علي بن محمَّد الدخيل الله. دار العاصمة، الرياض - السعوديَّة، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م
- الكفوي، أيُّوب بن موسى: **الكلِّيَّات**، ت: عدنان درويش ومحمَّد المصري، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- المالطي، أبو الحسن محمَّد بن أحمد بن عبد الرحمٰن الشافعي: **التنبيه والردُّ على أهل الأهواء والبدع**. المكتبة الأزهريَّة للتراث، مصر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- المبارك، ناصر: **الظاهر اللغوي في الثقافة العربيَّة**. المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
- مجموعة من المفكِّرين: **الحداثة والحداثة العربيَّة - مداخلات مؤتمر إشهار المؤسَّسة العربيَّة للتحديث الفكري**. دار بتراء للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٥م.
- المسيري، عبد الوهَّاب، والتريكي، فتحي: **الحداثة وما بعد الحداثة**. دار الفكر، دمشق - سوريا، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- المسيري، عبد الوهَّاب: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- مصطفى، إبراهيم، وآخرون: **المعجم الوسيط**. مجمع اللغة العربيَّة، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- مطلوب، أحمد: **معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطوُّرها**. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- مفتاح، محمَّد: **مجهول البيان**. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

• ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمَّد بن مكرم المصري: **لسان العرب**. دار صادر، بيروت - لبنان، ط١.

• ناصر، عمارة: **اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيَّة والتأويل العربي الإسلامي**. بيروت - لبنان، دار الفارابي، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

• ابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري: **الإعراب عن قواعد الأعراب**. عالم الكتاب، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٥٢م.

• وليمز، ريموند: **الكلمات المفاتيح**، ترجمة: نعيمان عثمان. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

الدوريَّات والمجلَّات:

• أرحيله، عبَّاس: **حازم القَرطاجَنِّي ومسألة التأثُّر الأرسطي في النقد العربي القديم**. مجلَّة عالم الفكر: دراسات في الأدب والنقد واللغة، المجلَّد ٣٢، العدد ٢، أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٣م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

• إستيتيَّة، سمير شريف: **ثلاثيَّة اللسانيَّات التواصليَّة**. مجلَّة عالم الفكر: دراسات لغويَّة، المجلَّد ٣٤، العدد ٣، ٢٠٠٦م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

• بودرع، عبد الرحمٰن: **منهج السياق في فهم النصِّ**. كتاب الأمَّة: سلسلة دوريَّة تصدر كلَّ شهرين، العدد ١١١، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الدوحة - قطر.

• زيد، حامد: **حوار مع أبو زيد**. مجلَّة العربي، العدد ٤٥٠، مايو ١٩٩٦م، الكويت.

• يقطين، سعيد: **من النصِّ إلى النصِّ المترابط**. مجلَّة عالم الفكر: دراسات في الأدب والنقد واللغة، المجلَّد ٣٢، العدد ٢، ٢٠٠٣م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

الدراسات والبحوث:

• علي، محمَّد محمَّد يونس: **الباطنيَّة الجديدة وقراءة النصِّ: مقاربة براغماتيَّة (علي حرب أنموذجًا)**. ورقة مقدَّمة إلى مؤتمر العربيَّة في عالم متغيِّر (١٩ - ٢١ مايو ٢٠٠٥م)، جامعة الشارقة - الإمارات، ٢٠٠٥م.

مُلخص البحث
باللغة الإنجليزية

which were established according to the nature of the religious text in understanding the appropriate strategies in interpreting religious language.

The objective of this study is to explore the efficiency of the strategies for non - apparent interpretations applied by modernists to study religious texts. Bearing In mind that such strategies have made a general principle of uncertainty, rather than cooperation, and assumed that the language of the text is hidden, deceptive and misleading to the contrary of the opinion of jurists and discourse schools. Cooperation is a key feature in the language of jurisprudence texts, as the speaker is careful to deliver his objectives without any ambiguity or misleading as it is witnessed in the case study of Ali Harb.

Research Abstract:

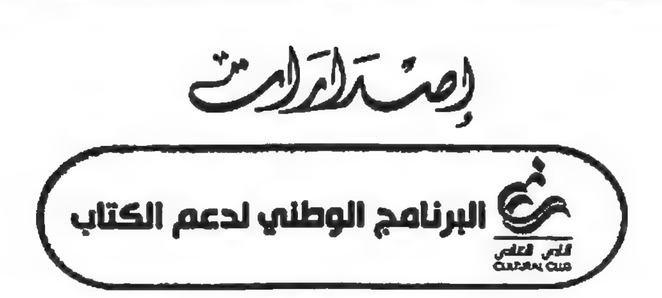
Modernists' Strategies for non - Apparent Interpretations
The case of Ali Harb

Praise and gratitude to God and prayers and peace be upon our beloved Prophet Muhammad.

This study is dealing with the «Modernists' Strategies for non - Apparent Interpretations» who have directed their interpretation strategies over the past three decades towards the religious wording in particular and called for a new type of reading that differs in principal in its intrinsic nature from the readings of Islamic Heritage scholars. This trend led to embracing knowledge systems contrary to what is known in many of the prevailing academic systems. A set of interpretive strategies was established which do not consider the text as a carrier of the intentions of the speaker but as a series of occurrences of words that can correspond to any explanatory activity by the recipient. Moreover these strategies fail to provide a distinctive variation between human texts and the words of religious texts.

In view of the popularity of this trend among critiques I have tried to clarify these strategies from a linguistic point view and in comparison with contemporary linguistic theories. In my attempt to explore these modern strategies in interpreting religious texts it was essential to bring into the picture the jurisprudent tools in understanding the text as well as the linguistic side of it in order to take advantage of the intellect approaches of jurists in regulating interpretation strategies and employ their theories


صفحة فارغة


إصدارات
البرنامج الوطني لدعم الكتاب

م	عنوان الكتاب	المؤلف
١	ثقافة الطفل بين الهويَّة والعولمة	عزيزة الطائي
٢	قصص قصيرة من عُمان (باللغة الانجليزيَّة)	د. علي التيجاني
٣	العلَّامة سالم بن حمود السيابي: سيرة وعطاء	حصاد ندوة من أعلامنا (١)
٤	مدينة نزوى في عهد الإمامة الإباضيَّة الثانية	عبد الرَّحْمٰن بن أحمد السليماني
٥	الموانئ العُمانيَّة القديمة ومساهمتها في التجارة الدوليَّة	د. أسمهان الجرو
٦	عوامل النجاح الإداري في مشاريع تقنيَّة المعلومات بالقطاع الحكومي	حمود بن سالم التوبي
٧	إدارة المخاطر في المشاريع الإنشائيَّة	طلال بن سالم العزري
٨	جسر يكتمل بالفقد (رواية)	صفاء الدغيشي
٩	ظلال النورس: الصورة الفنِّيَّة في شعر حسن المطروشي	راشد السمري
١٠	صراع الحبِّ والسلطة السلطانة جومبيه فاطمة (١٨٤١ – ١٨٧٨م) والتنافس العُماني الفرنسي على جزيرة موهيلي القمريَّة	د. حامد كرهيلا
١١	يوميَّات الحنين	عبد الرزَّاق الربيعي
١٢	المعارضة في الشعر العُماني	د. سعيد العيسائي
١٣	الهجرات العُمانيَّة إلى شرق أفريقيا ما بين القرنَيْن الأوَّل والسابع الهجريَّيْن	سعيد بن سالم النعماني
١٤	الصفرد يعود غريبًا (مجموعة قصصيَّة)	محمد بن سيف الرحبي
١٥	عودة عبد يغوث من المرعى (مجموعة شعريَّة)	عبد يغوث
١٦	وتنفَّس الصبح عن حزن (مجموعة قصصيَّة)	أمل المغيزوي
١٧	جميلة وأشياء أخرى (مجموعة قصصيَّة)	رحمة المغيزوي
١٨	نجمة في الظلِّ (مجموعة شعريَّة)	فتحيَّة الصقري
١٩	شجرة النار (مجموعة شعريَّة)	خميس قلم
٢٠	درب المسحورة: أوراق هاربة من سيرة فتاة عُمانيَّة	محمود الرحبي
٢١	ستائر مسدلة (مجموعة قصصيَّة)	حنان المنذري
٢٢	مدخل إلى دراسة الإباضيَّة	بيير كوبرلي

م	عنوان الكتاب	المؤلف
٢٣	القصَّة القصيرة المعاصرة في الخليج العربي	د. علي المانعي
٢٤	الخطاب الصوفي في الشعر العربي المعاصر	د. طالب المعمري
٢٥	الشعراء الملقبون	اسحاق بن يحيى الراشدي
٢٦	تطوُّر الشعر العُماني المعاصر	د. محمد بن مسلم المهري
٢٧	دراسات في التاريخ العُماني	د. سعيد الهاشمي
٢٨	أوَّل الفجر (مجموعة شعريَّة)	عبد الله البلوشي
٢٩	نغم لِعُمان (مجموعة شعريَّة للأطفال)	إيهاب مباشر
٣٠	العابرون إلى الوهج البعيد (شعر)	هاشم الشامسي
٣١	أقانيم اللامعقول «قراءة نقديَّة في التقليد والأسطورة والخرافة»	أحمد بن مبارك النوفلي
٣٢	القراءة التعبُّديَّة في الخطاب الفقهي «دراسة في فقه الزكاة»	خالد بن سعيد المشرفي
٣٣	انبناء قراءة على قراءة (قشر الفسر أنموذجًا)	علي بن حمد الفارسي
٣٤	الحقول الدلاليَّة في شعر السيِّد هلال بن بدر البوسعيدي «دراسة تطبيقيَّة»	تقيَّة بنت محمَّد بن راشد العبري
٣٥	التناص في شعر نزار قبَّاني	عيسى بن سعيد الحوقاني
٣٦	النباتات البرِّيَّة في سلطنة عُمان وفوائدها	يحيى الفطيسي
٣٧	ظواهر لغويَّة من القراءات القرآنيَّة: الإثبات والحذف	سعيد بن بخيت بن مبارك
٣٨	دراسة تحليليَّة مقارَنة لمرحلة صيغة الصوناتا حتَّى المدرسة القوميَّة	راشد بن سالم الهاشمي
٣٩	محاصرة الجبروت «خطاب قصيدة النثر العُمانيَّة في ضوء سياقها العربي»	مبارك الجابري
٤٠	أمين وبيضة الديناصور محبوب (قصص للأطفال)	ثريَّا بنت عبد الله الراسبي
٤١	التوليف الإبداعي في تصميم الحلي الحرفيَّة المعاصرة «التجربة العُمانيَّة»	سميرة بنت خميس اليعقوبي
٤٢	الحياة العلميَّة في عُمان في عهد اليعاربة	موسى بن سالم البراشدي

م	عنوان الكتاب	المؤلف
٤٣	البنية الإيقاعيَّة في شعر الحبسي	إبراهيم بن جمعة اليعقوبي
٤٤	المشيرات القرآنيَّة	د. منى بنت سالم الجابري
٤٥	سيميائيَّات التواصل الإيمائي «دراسة في مدوَّنة صحيح مسلم»	د. عائشة الدرمكي
٤٦	اللغات في كتاب الجمهرة	د.عبد الرَّحْمٰن بن سالم بالخير
٤٧	أضواء على دور المهالبة السياسي والثقافي خارج عُمان	د. إبراهيم عبد المنعم سلامة
٤٨	ما ورثه الضوء (مجموعة شعريَّة)	محمد قراطاس
٤٩	طائر الشعر والرحيل: عبد الله الطائي.. إنسانًا ومبدعًا	حصاد ندوة من أعلامنا (٢)
٥٠	«ظل يهوى معبّاً بالضحك» ويليه «وجه القبلة» (مجموعة شعريَّة)	صالح العامري
٥١	اقتصاد المعرفة: البديل الابتكاري لتنمية اقتصاديَّة مستدامة (سلطنة عُمان نموذجًا)	د.إبراهيم بن عبد الله الرحبي
٥٢	ورشة الماضي	محمَّد الحارثي
٥٣	نُفاث (مجموعة شعريَّة)	علي المخمري
٥٤	النقل في مسقط	علي بن سعيد المعمري
٥٥	عُمان في عيون الرحَّالة البريطانيِّين «قراءة جديدة للاستشراق»	د. هلال بن سعيد الحجري ترجمة: د. خالدبن محمَّدالبلوشي
٥٦	الجملة في الدرس اللغوي الحديث	مسعود بن سعيد الحديدي
٥٧	الغربة في الشعر العماني الحديث في المهجر الأفريقي	سعيد بن علي البطراني
٥٨	استراتيجيَّات الحمل على غير الظاهر عند المحدِّثين «علي حرب أنموذجاً»	ماجد بن حمد العلوي
٥٩	فاطمة (نَصٌّ شعريٌّ)	عبد الله حبيب
٦٠	مكافحة الفساد الإداري في القطاع العام «دراسة استراتيجيَّة مقارنة»	د.صالح بن راشد المعمري
٦١	الحكومة الإلكترونيَّة والحدُّ من جرائم الاعتداء على المال العام «دراسة ميدانيَّة على موظفي القطاع العام في سلطنة عُمان»	حميد بن ناصر الحجري

م	عنوان الكتاب	المؤلف
٦٢	الديمقراطيَّة	تأليف: برنارد كرد ترجمة: د.عبد الرحمٰن السالمي
٦٣	التنافس البريطاني الفرنسي في عُمان (١٣٠٥هـ/ ١٨٨٨م - ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م) «دراسة سياسيَّة»	محمَّد بن حمد الشعيلي
٦٤	استراق (مجموعة قصصيَّة)	عبد الحكيم بن عبد الله البلوشي
٦٥	الأوضاع الاقتصاديَّة في شرق أفريقيا في عهد السيِّد سعيد بن سلطان البوسعيدي (١٨٠٤ - ١٨٥٦م)	سليمان بن عمير المحذوري
٦٦	دراسة عن أحاديث مسند الإمام الربيع بن حبيب من خلال كتاب (الجامع لابن بركة)	إبراهيم بن علي بولرواح
٦٧	دراسات في التاريخ العُماني (الطبعة الثانية)	د.سعيد بن محمَّد الهاشمي
٦٨	نقد الشعر العُماني بين النظريَّة والتطبيق	سالم بن سعيد العريمي
٦٩	القرائن في التراث النحوي	خالد بن سليمان الكندي
٧٠	نظريَّة قدامة وأثرها في التراث النقدي	قاسم بن سالم بن سعيد آل ثاني
٧١	ابن عربي..عندما يكون الحبُّ حائراً	عثمان بن موسى السعدي
٧٢	دولاب محمَّد (قصص للأطفال)	سميرة الخروصيَّة
٧٣	مذكِّرات تلميذ	د.فاطمة بنت أنور اللواتي
٧٤	الألعاب الشعبيَّة العُمانيَّة من ظفار	خديجة بنت علوي الذهب
٧٥	أحجار شفَّافة (مجموعة شعريَّة)	عبد الله بن خليفة الغافري
٧٦	ملح (مجموعة قصصيَّة)	بدريَّة الإسماعيليَّة
٧٧	المجموعة الشعريَّة الكاملة	هلال العامري
٧٨	سيل من شعاب العشق	مكِّي الحاج عربي
٧٩	المكان في القصَّة القصيرة في سلطنة عُمان «الواقع والمتخيَّل»	فوزيَّة بنت سيف الفهديَّة
٨٠	مؤسَّسة الإفتاء في عُمان (في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن)	د.خلفان بن سنان الشعيلي

م	عنوان الكتاب	المؤلف
٨١	جارات القمر (مجموعة قصصيَّة)	وليد بن خلفان الشعيلي
٨٢	ألفاظ المعاناة النفسيَّة في شعر بدر شاكر السيَّاب «دراسة في الحقول الدلاليَّة»	منى بنت محمَّد النعمانيَّة
٨٣	الاحتياجات التدريبيَّة للمعلِّمين الأوائل بمدارس التعليم العام بسلطنة عُمان «دراسة ميدانيَّة»	باسم بن جعفر عبدواني
٨٤	المسؤوليَّة المدنيَّة عن النشر الإلكتروني	يعقوب بن محمَّد الحارثي
٨٥	أوضاع عُمان السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة (١٩٢٠ - ١٩٣٢م) «دراسة تاريخيَّة حضاريَّة»	سالم بن حمد النبهاني
٨٦	التاريخ السياسي والحضاري لزنجبار في عهد السلطان برغش بن سعيد (١٨٧٠ - ١٨٨٨م)	ليلى بنت سعيد اللمكي